

المجتمع الاوزبكي الحديث

من القرن الرابع عشر حتى الآن
تاريخ ثقافي

إدوارد أ. آلوورث

ترجمة: زينب منعم

المجتمع الأوزبكي الحديث

من القرن الرابع عشر إلى الآن

تاريخ ثقافي

إدوارد أ. آلوورث



© هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، دار الكتب الوطنية.
فهرسة دار الكتب الوطنية أثناء النشر.

DK948.62 .A45 2015
Allworth, Edward.
[Modern Uzbeks]
المجتمع الأوزبكي الحديث : من القرن الرابع عشر حتى الآن : تاريخ ثقافي / إدوارد. أآلوورث ؛ زينب منعم.-ط. 1.-
أبوظبي: هيئة الأبوظبي للسياحة والثقافة، 2015.
ص. ؛ سم.
ترجمة: The modern Uzbeks : from the fourteenth century to the present : a cultural history
تدمك : 9-124-17-9948-978
1. أوزبكستان -- تاريخ. أ.منعم، زينب. ب.العنوان.





دار الكتب الوطنية

الطبعة الأولى 1436هـ 2015م
الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي
هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة - المجمع الثقافي
أبوظبي - الإمارات العربية المتحدة
ص.ب: 2380
publication@tcaabudhabi.ae
www.tcaabudhabi.ae

المجتمع الأوزبكي الحديث

إدوارد أ. آلوورث هو أستاذ الدراسات التركية - السّوفييتيّة في جامعة كولومبيا. وهو مدير مركز دراسة آسيا الوسطى وقسم دراسات آسيا الوسطى، أضف إلى أنه مدير برنامج مشكلات القومية السّوفييتيّة. إنّ آلوورث كاتب ومساعد كاتب أو محرّر لاثني عشر كتاباً تتعلق بالشؤون العرقية في الاتحاد السّوفييتي وبالتاريخ الثقافي لشرق روسيا. نشرت أعماله في الصحافة والأدب والمسرح وكتب التعليم الرسميّ في آسيا الوسطى. ويتناول بحثه الحالي منشورات إصلاحيي القرن العشرين الأوائل، عبد الرؤوف فِطْرَت ومحمود خوجة بهبودي وخصومهما في آسيا الوسطى.

أسّس الرئيس هربرت هوڤر في جامعة ستانفورد «معهد هوڤر المتخصص بشؤون الحرب والثورة والسلام»، في العام 1919. وهو مركز بحوث متعدد التخصّصات في الدراسات العليا حول شؤون القرن العشرين المحلية والدولية. تجدر الإشارة إلى أن الآراء الواردة في منشورات هذا المعهد لا تعني إلا أصحابها، ولا تعكس، بالضرورة، آراء الموظّفين أو المديرين أو مجلس المشرفين على معهد هوڤر.

نبذة عامّة

تُعَدُّ أوزبكستان الجمهورية الإسلامية الأهم في الاتحاد السّوڤييتي، مما يجعلها نموذجاً للمجموعات المسلمة الأخرى. تكتسب هذه الجمهورية من الناحية الاقتصادية أهمية خاصة للاتحاد السّوڤييتي لكونها ثالث أهم منتج للقطن بعد الولايات المتحدة الأميركية والصين.

وبحسب إحصاء العام 1989، فإنّ أوزبكستان تضمّ أكبر عدد من المجموعات العرقية (حيث يبلغ عددهم 16,686,240 نسمة) في الاتحاد السّوڤييتي، بعد روسيا (145,071,550نسمة) وأوكرانيا (44,135,989 نسمة). كما تأتي أوزبكستان في المرتبة الخامسة بين جمهوريات الاتحاد السّوڤييتي من حيث المساحة (447,400 كيلومتر مربع)، بعد جمهورية روسيا الاتحادية الاشتراكية وجمهورية كازاخستان الاشتراكية السّوڤييتيّة وجمهورية أوكرانيا الاشتراكية وجمهورية تركمانستان السّوڤييتيّة الاشتراكية. وعلى الرغم من تنوّع سكّان أوزبكستان، إلا أن أكثر من 60٪ منهم يتحدرون من العرق الأوزبكي.

يُعَدُّ أصل الأوزبك مسألة شائكة. ويقول البروفسور آلوورث أن جذور التاريخ الأوزبكي الموثّقة قد تعود إلى أواخر القرن الرابع عشر الميلادي. وهو يشكك بالفرضية الرائجة في أوساط العلماء السّوڤييت التي تُرجع بدايات المجتمع والسياسة الأوزبكيين إلى حضارات العصور القديمة والوسطى في آسيا الوسطى، على غرار أخميديا وباكتريا وسوغديانا وتوكاريا وحكم الإسكندر الكبير والسلوقيين، إلخ.

أولى العلماء السّوڤييت، سنواتٍ عدّةً، وبفضل الدعم والتوجيه الرسميين، قدراً كبيراً من الاهتمام لدراسة التاريخ الأوزبكي في آسيا الوسطى وتكوين العرق الأوزبكي. وجدير بالذكر كشف النقاب عن مجموعة كبيرة من آثار الحضارات القديمة المدهشة. ولتفسير هذه المعطيات وغيرها، استند المؤرّخون السّوڤييت استناداً كبيراً إلى النظرية الماركسية، فلجأوا، على نطاق واسع، إلى الإيديولوجيات المستندة إلى المادية التاريخية، وتعمقوا في المصادر التاريخية المتوافرة.

وبحسب آلوورث، فقد وجد المؤرخون صعوبة في التمييز بين إسهامات الشعب

الأوزبكي في الحضارات وتلك التي قامت بها العرقيات الأخرى في المنطقة. ففي أواخر القرن الخامس عشر، اختلطت مجموعات كبيرة من الأوزبكيين بشعوب مختلفة. ثُمَّ أدى طابعهم العرقي المغاير إلى إنكار الصلات العرقية وروابط الدم كمعايير مؤثِّرة في تحديد هويّة مجموعة ما أو درسها.

برز هذا الشعب الديناميكي، الذي أطلق عليه آنذاك بعض المراقبين المعاصرين اسم «أوزبك»، وسط فوضى من التسميات، منذ أوائل القرن الرابع عشر، في غرب آسيا. وعلى الرغم من أن المؤرخين توافقوا على أن محاربي «التتار» شكّلوا أوّل تجمّع بشري دُعي «أوزبك»، أوضح البروفسور آلوورث أن الظُهور المتأخّر للوثائق والدلائل لا ينتقص بأي شكل من الأشكال من أهمية الديناميكيات وغِنَاها الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية التي أدّت إلى نشوء الدولة الأوزبكية الحديثة.

ويسلط آلوورث الضوء على تاريخ الأوزبك في القرن العشرين، كما أبدى اهتماماً كبيراً بتاريخهم السابق.

يشكّل هذا الكتاب الدراسة الغربية الأولى المطروحة من كاتب واحد، التي تتناول الديناميكيات الاجتماعية والثقافية في تاريخ الأوزبك. ويتضمّن هذا العمل نقداً دقيقاً ومتعمقاً للتاريخ السّوڤييتي ومبادئه الفلسفية والإيديولوجية. إن التقويم والدراسة اللذين قام بهما البروفسور آلوورث للوثائق الأوزبكية المحفوظة في تُركيِة وأوروبا وأميركا، هما على قدر متساوٍ من القيمة والأهمية. وعندما اختمرت الپيريسترويكا ثقافياً، كان لا بدّ أن يحظى هذا العمل باهتمام أكبر لدى المؤرخين السّوڤييت في إطار بحثهم عن النماذج التاريخية التي تحرّرت من الأعباء الإيديولوجية.

ويستند نقد البروفسور آلوورث للمنهج التاريخي الذي اعتمد عليه السّوڤييت، إلى مراقبة دقيقة وحاسمة لمختلف المصادر، يضاف إلى ذلك المنطقُ الذي يسود مختلف المراحل التاريخية. وفي الآونة الأخيرة، راح المؤرخون السّوڤييت، الذين أصبحوا أكثر تقبّلاً وأقلّ انتقاداً لوجهة نظر آلوورث، يتساءلون عن صلاحية النظريّة الماركسية السّوڤييتيّة حول تاريخ آسيا الوسطى. واللافت أن العديد من المؤرخين في آسيا الوسطى أرادوا حقًّا أن يكتبوا بصورة موضوعية عن التاريخ، ولكن لم يستطيعوا. فلقد أسهَمَ عصر الانفتاح في

الحدّ من عزيمة المفكّرين في آسيا الوسطى على كتابة الحقيقة في كتبهم، فبدأوا يبحثون عن النماذج في هذا الإطار. وقد لا يتّفق المؤرخون السّوڤييت المعاصرون مع كلّ ما ورد في كتاب «المجتمع الأوزبكي الحديث»، غير أنهم من دون أدنى شكّ سيقرّون بقيمته العلمية ويتبنّون العديد من تفسيراته.

أوزبكستان بلد تنشط فيه التغييرات والتطورات الناجمة عن الصراع بين الثقافتين الروسية والأوروبية من جهة والإسلامية من جهة أخرى، الأمر الذي أدّى إلى صراع بين ديانات ولغات وعادات اجتماعية مختلفة. ويشكّل هذا البلد حقل تجارب للعديد من السياسات السّوڤييتيّة والروسية، ولدراسة الحداثة والحركات الإصلاحية المحلية، ونمو الحركات الثورية، والصراع اللامتناهي بين التقاليد الموروثة والعلمانية. ومن هذه التجارب والصراعات، انبثقت نجاحات السياسة السّوڤييتيّة في التعليم والتصنيع، وتميزت في الوقت عينه بالإخفاقات (عدم الترابط بين الشرائح الاجتماعية، غياب حسّ الانتماء إلى المجتمع السّوڤييتي والعداء العرقي – الديني).

والجدير بالذكر أن اطلاع الكاتب الوثيق على تاريخ الأوزبك، ولاسيّما في ظلّ الإمبراطوريتين الروسية والسّوڤييتيّة، يسلّط الضوء على علاقة شعب الأوزبك بحكّامه وطريقة مواجهته تحدّيات التحديث وإضفاء الطابع الروسي. إلى جانب ذلك، يتناول الكتاب عدّة مسائل مهمّة، ولاسيَّما مسألتي القومية والدين. وقبل العام 1917، لم يكن إدراك الأوزبك ممكناً بانتمائهم إلى أمّة حديثة ذات خصائص محدّدة، فكانت قوميّتهم دينيّة. ولقد أدركت «الإنتلجنسيا» الحديثة والعلمانية والمحلية مفهوم «الأمة» عندما عزمت على تحقيق الاستقلال الوطني. غير أن ستالين عارض هذه القومية وراح يبحث عن هويّة تكون «قوميّة من حيث الشكل، واشتراكية في المضمون». فحارب «المجددين» (الإصلاحيون الأوزبك في الإمبراطورية الروسية) والقوميين الآخرين. وفي أوائل العام 1930، عمد ستالين إلى إسكات هؤلاء، ليقوم فيما بعد باستئصالهم في عمليات التطهير التي نفّذها بين عامي 1937 و1938. وتعهّد السّوڤييت بتحسين اللغة الأوزبكية كي تنسجم مع «مجتمع إشتراكي أوسع». ففي البداية، استُبدلت اللغة العربية بالرومانية، وحلّت محلّها لاحقاً «الكيريلّية» وفي هذا الإطار، استاء الأوزبك من هذه اللغة الأجنبية ومن الحملة المقامة ضدّ الدين، وتقليص التعليم الديني والصحافة، ومن معظم التدابير المتعارضة مع

التقاليد الإسلامية. وبدأت تظهر بوادر تعميم نمط العيش الروسي. غير أن مقاومة الأوزبك ظلّت قويّة، وصمدت التقاليد الأوزبكية في وجه الإيديولوجية الشيوعية وأخلاقياتها.

وبحسب إحصاء رسمي، إن عدد السكان الأوزبك الأصليين تزايد مقارنةً بسكان الجمهورية الروسية واحتلّ الانتماء العرقي القومي مكانةً مهمّة حيث أصبح في استطاعة الفرد أن يتقدّم ويتطوّر في المجتمع الأوزبكي. بدأ هذا التجمّع الأوزبكي والتجمّعات الأخرى تُظهر جانباً سلبياً، الأمر الذي أدّى إلى تكون عداء عرقيّ. ثُمَّ أصبح الاتجاه في أوزبكستان نحو ترسيخ الانتماء الوطنيّ وليس نحو الأممية. وتحوّل الأمل في ظهور مجتمع جديد ـ هو المجتمع السّوڤييتي ـ إلى حلم ذهب مع الريح. فلا سياسة التقارب التي اعتمدها خروشتشيف (وكانت تدعى «sblizhnie») ولا سياسة الاندماج (وكانت تدعى «sliianie»)، حقّقتا نجاحاً.

وقد نجح الزعماء الدينيون في استبدال مفهوم الدين بمفهوم الوطنية. قد يكون الدين الإسلامي شهد شيئاً من التراجع، ولكن ليس على صعيد مكانته على أنه دلالة على هوية ثقافية وعرقية. وانتشرت الممارسات الإسلامية في مجتمعات الأرياف فضلاً عن مجتمعات المدن. وقدم آلوورث تعليقات مقنعة حول دور الإسلام، قوةً روحيةً، في تعزيز وحدة الأوزبك العرقية وتطوير مضمون الثقافة الوطنية وفردانيّتها.

الإنجازات التي حقّقها الأوزبكيون في ظلّ حكم السّوڤييت عديدة. فإن توافر التعليم الرسمي قضى قضاءً نهائياً تقريباً على الأمّية. ويضاف إلى ذلك أنَّ النظام المتطوّر للتعليم الابتدائي والثانوي والمهني، كان لأوزبكستان جامعتان وعدد من المراكز الثقافية والعلمية المهمّة. وكذلك، فقد أُحرز تقدّم ملحوظ في مجال النشر والمذياع والتلفاز، كما تحسّنت الظروف المعيشية، وتحقّق تقدم كبير في التنمية الثقافية والاقتصادية.

بعد وفاة ستالين في العام 1953، سُمح لعدد معيّن من الوفود الأجنبية بالدخول إلى آسيا الوسطى. وفي الخمسينيات، عندما بدأت محاولات الاتحاد السّوڤييتي للتقرّب من الجمهوريات الإسلامية، أصبحت جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة، فيما يخصُّ العالَمَ الآسيوي والإفريقي، صورة نموذجية للحداثة والاشتراكية الناجحتين. ويركّز الكتّاب السّوڤييت باستمرار على الدور الذي أدَّته الجمهوريات السّوڤييتيّة في

آسيا الوسطى «نماذجَ للتنمية». وأضحت العاصمة «طشقند» مركزاً لأهمّ الاجتماعات والمؤتمرات الدولية، ومكاناً يقصده الطلاب من مختلف البلدان الإفريقية والآسيوية، سعياً وراء العلم واكتساب الخبرات.

كتاب آلوورث، «المجتمع الأوزبكي الحديث»، هو بحث شامل، مكتوب بأسلوب جيّد ويتضمّن رؤية متعمقة لمختلف المسائل، ونظرة شاملة وموثوقة عن التاريخ الثقافي للأوزبك وأوزبكستان. ولم يستطع أي مؤرّخ أميركي آخر من تعزيز دراسة آسيا الوسطى ومختلف القوميات السّوڤييتيّة كما فعل آلوورث. فلقد أمضى سنوات عدّة يكتب ويقوم بالأبحاث حول المشكلات العرقية والقومية في الاتحاد السّوڤييتي، مع التركيز على شعوب آسيا الوسطى ومقاومتهم للحكم السّوڤييتي والروسي، وعلى تأثير هذا الحكم في مجتمعهم وثقافتهم.

واين س. ڤوسينيتش

كاتب وأستاذ فخري في قسم العلوم التاريخية،

جامعة ستانفورد

مقدّمة

لهذه الدراسة بعض الأهداف المتواضعة، والتي كان أهمها إرساء قاعدة قوية لفهم تاريخ آسيا الوسطى الزاخر بالبطولات. فمساعدة التلامذة والعلماء على تحديد موضوعات جديدة مهمّة للبحث لا بدّ أن توفّر المزيد من المعرفة المتخصّصة بآسيا الوسطى التي تأثّرت إلى حدّ بعيد بالديناميكية الأوزبكية. وتهدف فصول هذا الكتاب إلى إكتشاف التيارات الفكرية السائدة في آسيا الوسطى التي يمثّلها تاريخ الأوزبك.

إنّه الوقت المناسب لإجراء تحقيق تاريخي عن وضع الأوزبك حيث أصبح دور آسيا الوسطى أكثر أهمية، وتحوّل الاهتمام بالمشكلات القومية في آسيا الوسطى إلى خارج الاتحاد السّوڤييتي، بالإضافة إلى جهود الزعماء السّوڤييت لقولبة هذه القوميات. الأوزبك، الذين يتّجهون اليوم نحو خوض تجربة الحداثة، يصدرون العديد من الكتب باللغة الأوزبكية ويوفّرون فرصاً جديدة للسفر إلى آسيا الوسطى. ولكن، حتى عشر سنوات مضت، استفاد القليل من الغربيين من هذه الفرص، والدليل على ذلك عدد العلماء المؤثّر ولكن الضئيل، الذي وجد في السبعينيات. إنّ تأثير الإيديولوجية الماركسية الذي يظهر في الكثير من الكتابات السّوڤييتيّة التي تتناول تاريخ الأوزبك الثقافي وقف حاجزاً أمام وجود العلماء غير السّوڤييت. بيد أنّ هذا العامل نفسه أسهمَ في تشجيع هؤلاء الذين كانوا خارج الاتحاد السّوڤييتي على تقديم تحليلات مختلفة حول شعب الأوزبك العريق، صاحب التاريخ المثير للاهتمام. ثُمَّ إن في مقدور الأجانب أن يتطرّقوا إلى أبعد من الشؤون الدولية الحالية، ليبحثوا في الأفكار والحوافز ـ وكذلك في التاريخ الثقافي والفكري ـ التي تتمتّع بها هذه الحضارة المتغيرة.

وعلى الرغم من أن المصادر الأولية تتضمّن مجموعة من البيانات، حيث إن سكان آسيا الوسطى وكتّابها (انظر المراجع) يشدّدون على أفكار المفكّرين والكتّاب والزعماء والشعراء المحليين ومبادئهم، إن هذا الكتاب يحتوي على عدّة اقتباسات من كتابات وخطب عائدة للسكان الأصليين. كما أنّ الملاحظات التي يعبّر عنها المسافرون إلى هذه المنطقة تثير تساؤلات مهمة وتستحث عدّة فرضيّات أساسية في الفصل الأول الذي يوجّه أفكار القارئ.



إدوارد أ. آلوورث (أقصى اليمين) وعلماء معهد اللغة والأدب، أكاديمية العلوم، الجمهورية الاشتراكية السّوفييتيّة الأوزبكية في طشقند. (ومن اليسار إلى اليمين) الشاعر وكبار العلماء المعاونين جمال كمال، معاون كبار العلماء صدر أركينوف، المدير بختيار نازاروف، رئيس القسم صلاح الدّين ماماجانوف، المدير السابق ماتياكوب قوشچانوف ومعاون كبار العلماء وأستاذ وعضو مُناظر في أكاديمية العلوم في الاتحاد السّوفييتي.

وبما أنه ليس مؤكداً ما إذا كان هناك مجموعة أوزبكية تقليدية لا تزال على قيد الحياة، فإنّ هذا البحث يكشف كيف نمت هوية الشعب الأوزبكي وكيف حافظ هذا الشعب على وضعه على مدى فترات زمنية طويلة. إلى جانب ذلك، يبين هذا البحث الأهمية التاريخية لهذه الهوية الأساسية فيما يَخُصُّ الأفراد المعنيين بهذا العمل وما يَخُصُّ المِنطقة، ويظهر إلى أي مدى تتصّل هذه الهوية الجماعية بآسيا الوسطى التي تضمّ العديد من المدن الثقافية، كمدينة بخارى، وخوكند (قوقان)، وخوارزم، وتركستان، وأوزبكستان. وتبحث هذه الدراسة في تأثير التجربة الحديثة في نمط حياة الشعب الأوزبكي البالغ الأهميّة في تحريك وحدة الجماعة.

يناير 1987

كلمة شكر

في الأصل، اقترح البروفسور ريتشارد ن. فراي والبروفسور إيدن نابي على القرّاء المهتمّين بمسألة آسيا الوسطى أن يتطرقوا إلى التاريخ الجديد للناشطين الأصليين الذين وُجِدوا على هذه القارة، وهم الأوزبكيون. فإن الكشف المتقن عن حقائق مموّهة أو مغمورة يتطلّب جهداً دؤوباً وعملاً انتقائياً دقيقاً؛ يشكّل عمق الثقافة التركستانية ودقتها دافعاً إضافياً ومادّة للبحث أكثر مما قد يكشفه عالِم خلال مئات السنين. وشجّعني على ذلك، البروفسور في تاريخ شرقي أوروبا في جامعة ستانفورد، واين س. ڤوسينيتش، الذي أظهر لي دعماً معنوياً كبيراً وصبراً غير محدود، من شأنهما أن يلهما عمل كلّ كاتب واعد. والجدير بالذكر أن الجهود التي يتطلّبها هذا البحث تعتمد كذلك على جهود الآخرين في هذا المجال. في الواقع، يمكن استخلاص الخيوط التي تساعد على وجود العديد من المطبوعات والمخطوطات والأرشيفات النادرة، والأحداث التي تشكّل هذا التاريخ الثقافي من بعض الزملاء والحكماء. في هذا الإطار، يسرّني كثيراً أن أذكر اسماء بعض الذين ساعدوني على إيجاد مثل هذه المصادر القيّمة أو تحديدها: الدكتور بايميرزا خايت، البروفسور ألكسندر بنيغسون، البروفسور زكي وليدي طوغان، البروفسور طاهر چَغطاي والسيد نعيم أوقتِم. ومن دون كرمهم (المشهور به سكان آسيا الوسطى)، لظلّ هذا العمل ناقصاً، ولم يكن ليحظى بهذا القدر من الاهتمام.

وعلى مدى سنوات التحضير لهذا العمل، تبادل العديد من التلامذة والأصدقاء الأسئلة والملاحظات والنصائح. ولا يسعني إلا أن أعرب لهم عن جزيل شكري. وكان البروفسور پيير كاشيا والسيد عُبَيد الله نُور عَطا، اللذان كانا يقدّمان التوجيهات في جامعة كولومبيا، يستمعان ويجيبان عن أسئلة قراءات معيّنة في النصوص. وإن تفاهم رئيس قسم لغات الشرق الأوسط في جامعة كولومبيا البروفسور كاثلين ر.ف. بوريل وتعاوُنَهُ جعلا من الممكن إنهاء المراحل النهائية لهذا العمل. ولا أنسى السيد ريتشارد رايت في بيثيسدا، ماريلاند، الذي ساعدني بكلّ ودّ ومحبّة للعثور على المواد الأولية الأساسية. أما طلاّب الدراسات العليا في جامعة كولومبيا فراحوا يفتّشون عن المراجع والبيانات، وأسماء هؤلاء غير المذكورة في الهوامش تتضمّن الدكتور ايلاي لدرهيندلر والدكتور مايكل كليشيسكي

ومدرس الفلسفة الراحل بروس كوبر وطالب الدكتوراه كينيث نييردي والدكتور تيمور قوجه أوغلو والقس جوديث فليمينغ. إنّني أتوجّه إليهم وإلى آخرين كثر بجزيل الشكر والامتنان.

وفي مكتبات جامعة كولومبيا، كان لا بدّ من الاستفادة من نصائح الدكتور يوجين شيهي وآيلين ماكليفين ونينا لانسك ولورا بينكوسكي كنت وديانا كيلي غون وأنيتا لوري وسارة سبورغن وزملائهم. ولقد أسهم في العمل إسهاماً كبيراً كلّ من الدكتور إدوارد كاسينيك والدكتور سفات سوسك والدكتور فيكتور كوريسار في قسم اللغات السّلاڤونيّة في مكتبة نيويورك العامّة، وإبراهيم بورهادي في قسم الشرق الأدنى في مكتبة الكونغرس. ولقد وجّهني كلّ من ليندا فرّيرا وغاري هانكس في مركز التعليم التابع لجامعة كولومبيا نحو عصر معالجة النصوص، كما قام كريستوفر بريست بتحضير الخرائط التي تدلّ على موقع الأوزبك قرابة السنة 1400 و1980 على التوالي.

المنحة الدراسية، والمساعدة الكبيرة في مجال البحوث، اللتان حظيتُ بهما من معهد كينان للدراسة الروسية المتقدمة، واشنطن، العاصمة، وكذلك المنحة التي قدّمها معهد هاريمان للدراسات المتقدمة حول الاتحاد السّوڤييتي، جامعة كولومبيا، سهّلت العمل في مكتبات واشنطن، العاصمة. أضف إلى ذلك أن المساعدة المقدمة من معهد هوڤر المتخصص بشؤون الحرب والثورة والسلام، في جامعة ستانفورد، كاليفورنيا، قد عزّزت، مادياً، إعداد المخطوطات.

في هذا الكتاب، تظهر الاسماء التي تتعلّق بمسألة آسيا الوسطى من دون أي علامات إعرابية بهدف تقليص المساحة وجعل النصّ أكثر وضوحاً للقارئ. وفي الهوامش والمراجع، تنسجم الترجمات الحرفية مع الأسلوب المنشور في كتاب «قوميات الشرق السّوڤييتي...(1971)، وقمتُ بتحضير جميع الترجمات الأصلية التي لم تنسب إلى الأخريات.

الجزء الأول
أسس الهوية الأوزبكية

الفصل الأول: أفكار المجتمع

كلمة واحدة تنطق شأنها شأن رصاصة واحدة تطلق

فكّر كثيراً، تكلّم قليلاً

(قولان أوزبكيان مأثوران)

يركّز التاريخ الثقافي بصورة واسعة على أفكار عامّة الشعب أكثر مما يركّز على التيارات الفكرية التي تشغل نخبة المثقّفين. في هذا البحث معياران يلقيان الضوء على أهمية هذه النقطة. حتى وقت ليس ببعيد، كان شعب آسيا الوسطى يثمّن امتناع المرء عن الكلام (انظر إلى الأقوال في بداية هذا الفصل). وعلاوة على ذلك، لم تكن طبيعة سياسات آسيا الوسطى على مدى قرون عاملاً مشجّعاً للخطاب العامّ الحرّ. في الواقع، إنّ شعوب آسيا الوسطى كانت تعبّر عن آرائها، غير أنّ البحث عن هذه الآراء غالباً ما يواجه تحدِّيات وممانعة دائمة. في هذا البحث، بسبب الجهد وحسن الحظّ، تم العثورعلى شهود ومصادر مكتوبة. وما يساعد على اكتشاف القيم الكبيرة التي تزخر بها هذه المنطقة هو الحضور لسماع خطابات رمزيّة، والتمتّع بأعمال الكتّاب المبدعين والمثقّفين الذين يتكلّمون على مجتمعهم ويسعون للتعامل مع كلّ شرائحه، يضاف إلى ذلك دراسة مختلف السير الذاتية.

ويثير الوضع في آسيا الوسطى لدى المؤرخين مجموعة أسئلة منها: ما الأثر الذي ستتركه قوميّة مشتركة، لم تكن موجودة من قبل، على الشعب حين تطبق بدافع سياسي وتنفذ من جانب الخارج؟ كم من الوقت تستغرق مجموعة من الأشخاص لاستيعاب الهوية الجديدة، في ظلّ قوانين غريبة واسم مفروض عليها وحدود رسمها الخارج؟

عندما أعلن مسؤولو الحزب الشيوعي الروسي أوزبكستان جمهورية اشتراكية سوڤييتيّة، ربما لم يهدفوا إلى إظهار قومية أوزبكية قابلة للحياة، بل كانوا يهدفون إلى إثبات قوميّة زائفة. منذ البداية، فصلوا فصلاً واضحاً بين هذه البنية الإدارية والقومية خاصَّةً. يبدو أنّ إنشاءهم تلك المجموعة التي أطلق عليها رسمياً اسم «الأوزبك»، كان يهدف إلى كبح جماح الوطنية الحقيقية، في الوقت نفسه كانوا يعملون لمصلحة الأهداف السّوڤييتيّة في

السياسة الداخلية والخارجية. أما الأوزبك (وسُمُّوا كذلك من جانب مؤسّسي الاشتراكية السّوڤييتيّة الأوزبكية بين عامي 1924-1925)، فكانوا ينظرون إلى هذه التغيّرات في حياة الشعوب التركستانية بصورة مختلفة عن السياسيين الروس السّوڤييت.

وشكّل هذا الاختلاف في فهم الأمور جزءاً من الصعوبات التي واجهت هذا البحث. إنّ الكتابات والأغاني الأوزبكية المعاصرة نادراً ما تتغنى بمآثر القومية الأوزبكية، بل تسلط الضوء عادة على أوزبكستان وحدةً إقليميةً وإدارية. وتظهر الأدلة المعاصرة بعض الحجج عن استمرارية (أو زوال) القومية الأوزبكية الحديثة والمشتركة (و«القومية» هنا مرادفة لـ«العرقية»). بيد أن أي ادعاءات حول الاستمرارية العرقية لهذه القومية لا تصبح مقنعة إلا عندما تخضع لدراسة مستفيضة عن الوضع الحالي للأوزبك.

المجتمع الأوزبكي الحديث

يستخدم هذا الكتاب عبارة «حديث» للإشارة إلى مفاهيم أكثر تعقيداً من الفروق الزمنية بين العصور القديمة والوسطى والحديثة أو الفئات الاجتماعية والسياسية التي تعبّر عن مستوى التصنيع أو التعليم الذي توصّل إليه بعض السكان. فكلمة «حديث» هنا تحمل معنيين سائدين في ظلّ التوتر الحادّ في آسيا الوسطى. يتخطّى المعنى الأول التنمية الثقافية المادية أو الاقتصادية، ليشير إلى توصّل مجموعة ما إلى إطار فكري وأفق مشتركين. وفي هذا السياق، تعني كلمة «حديث» الوعي الذاتي - الجماعي أو هوية الجماعة المركبة.

والآن، يرى كثيرون أن هؤلاء المعروفين رسمياً بـ«الأوزبك» نسبوا اسمهم إلى إحدى جمهوريات الاتحاد السّوڤييتي، أوزبكستان، وهذا سوء تفاهم يؤشر على الأرجح إلى أن هناك بعض التغيير في الموقف من هوية الأوزبك. كما يقيّم هذا الكتاب عالياً المصادر التي تقدم مجموعة من الأفكار حول خصائص هذا الشعب، بما في ذلك الشعور بالاعتماد على الذات والمسؤولية، والتنوّع الثقافي، والتفكير المستقلّ والإدراك المتزايد للفروقات الأساسية بين الاستبداد والديمقراطية. وقد يتيح هذا التخطّي للتبعية السابقة والشفقة على الذات والانسجام مع الإيديولوجيات الغربية، الفرصة أمام اكتشاف صوت جديد يعبر عن صفات ومؤشرات أصبحت تميّز نضج الشعب الأوزبكي في القرن العشرين.

أما المعنى الثاني لكلمة «حديث»، فقد يعود بعض الشيء إلى طابع قاس ميّز شخصية آسيا الوسطى المركبة. وتتميز هذه الشخصية بازدرائها لهشاشة الحضارة والتنوع وبوحشية الكائن البشري. كما يدلّ المعنى الثاني على القوة وتجيير الموارد لمصالح ذاتية أو إيديولوجية. فظهرت هذه الحداثة الاستبدادية في آسيا الوسطى في الربع الثاني من القرن التاسع عشر وبقيت سائدة حتى الآن، في مختلف أرجاء المنطقة.

إلى أي درجة تجسّد هذان النوعان من الحداثة في شعب الأوزبك؟ ليس من السهل الإجابة عن هذا السؤال. فلا يزال هذان النوعان يتركان آثاراً كبيرة على هويّة الأوزبك العرقية. وفي ظلّ الصراع الإقليمي، يساعد هذا التناقض المتزايد في مفهوم الحداثة، على بلورة التناحر العالمي بين المجتمعات المنغلقة من جهة والمنفتحة من جهة أخرى. فإذا قمت بتحليل آراء الأوزبك ومشاعرهم بهدف الحصول على أدّلة تشير إلى إنجازات حديثة بالفعل، فلا بدّ أن تختبر الافتراضية لهذه الدراسة: عندما يقوم الأوزبك بالاختيار، يحتمل ألا تبقى قوميّتهم التي ترعاها روسيا على الشكل الذي هي عليه الآن.

وتضع هذه الفرضية أي فرد يريد أن يدرس التاريخ الثقافي لآسيا الوسطى أمام مهمّة أساسية. فكلّ فصل من هذا الكتاب يحاول أن يقارن مدى تطوّر الأوزبك ـ إذا وُجد ـ بالحياة «الحديثة». ويتناول الجزء الأول من الكتاب سبعة جوانب من هوية الجماعة التي عرفها شعب الأوزبك ظاهرياً بسبب تَراكُمِ الأزمان، ونذكر، في هذا السياق، الأفكار والمبادئ التي تتعلّق بالمجتمع والسيادة (التي ترمز إليها الدبلوماسية الأجنبية)، والاسم الذي يطلق على الجماعة. وفي هذه الحال، سيكون على الأرجح مبدأ القيادة ضرورياً لهوية الجماعة. فتصبح الإيديولوجية والقيم في لغة الجماعة هي الأنسب خارج إطار مفهوم الهوية هذا.

تاريخ الأوزبك

يتمتّع هذا الشعب، الذي يُعرف الآن بالأوزبكيين السّوڤييت، بالتاريخ الأكثر تعقيداً، ويبدو أن أسلوب تفكيرهم يختلف بصورة كبيرة عن أسلافهم. والطريقة الوحيدة لمعرفة السبب وراء وصول الأوزبك إلى ما هم عليه اليوم، هي خلال فهم طبيعتهم الأصلية والتأثير الكبير الذي تركه لديهم نمط القرن العشرين. وتظهر سجلات قديمة أن شعب الأوزبك نسج علاقات ناشطة بالقبائل والمجموعات المحيطة به، التي كان لها تأثير في نظرته لنفسه

وللعالم. شكّلت العلاقات المتبادلة القديمة الفروق العملية والملموسة بين الجماعات، ولكن الأهمّ أنها كانت متطابقة مع نظرة الأوزبك وتفكيرهم. وكان هذا التفاعل الأفقي بين جماعات آسيا الوسطى يحدث باستمرار أكثر مما يحدث اليوم. والجدير بالذكر أن هذه العلاقات التي كانت قائمة في القرون الوسطى، نادراً ما كانت وديّة، إلا أنها كانت دائماً مؤثّرة، ووضعت الأسس لإقامة علاقات بالجماعات غير الأوزبكية لاحقاً.

التفاعلات الأوزبكية الأولى مع الجماعات الأخرى

حدثت التفاعلات الأولى تقريباً التي يمكن التَّثَبُّت منها بين الأوزبك، مجموعةً، مع القبائل الأخرى في منطقة خوارزم. وتقع أراضي خوارزم في دلتا نهر أموداريا، جنوب بحر آرال. (انظر الصورة رقم 1.1). وفي العام 1505، أصبحت خوارزم المركز الشمالي الأكثر قوة للأوزبك. ولكن إذا ما عدنا إلى أكثر من قرن من هذا التاريخ، وَجَدنا أن عملية إنشاء خوارزم وضعت قيد الاختبار قوة الأوزبك العسكرية وقدرة مجتمع البدو على التوصل إلى تسوية ما.

أطلق بعض المؤرخين الفرس في العصور الوسطى على المناطق الواقعة شماليّ نهر سرداريا اسم أرض الأوزبك. ومع ذلك، افتقر الأوزبك غالباً إلى السيطرة على الجزء الشرقي من هضبة القبچاق بين عامي 1390–1420. دار صراع بين خانات «القبيلة الذهبية»، المتمركزة عند نهر الفولغا، وملوك آسيا الوسطى على احتلال خوارزم. في هذه المعارك، تحالف الأوزبك، الذين لم يكونوا في أثنائها، من الناحية النفسية والجغرافية، ينتمون إلى سكان آسيا الوسطى الأصليين، مع «القبيلة الذهبية» أو كانوا يخضعون لقادة هذه القبيلة. والجدير بالذكر أن أمير هذه القبيلة في منطقة مانگيت، يديگي بَهادُر، وهو القائد الميداني المراوغ والقوة المساندة لعرش «القبيلة الذهبية» في الحقبة الممتدة بين عامي 1396 و1411، قام بإشراك المحاربين الأوزبك في حربه على خوارزم، من بين ساحات القتال الأخرى. ثُمَّ إنَّ مشاركة الأوزبك في الحرب ضدّ الأمراء في روسيا وأحفاد تيمورلنك في منطقة خوارزم، طبعت صورة دائمة في الذاكرة الروسية والتيمورية.

وفي العام 1413، احتلّ أحفاد تيمورلنك خوارزم ثانيةً، بعد أن طردوا حاكمها، ابن يديگي بَهادُر، ومقاتليه الذين انضم إليهم على الأرجح بعض الأوزبك. وبعد أن مرّ عقدان من الزمن على غياب يديگي بَهادُر بصورة عنيفة عن الساحة، قام الأوزبك، تحت قيادتهم

الخاصة، بغزو أورغنش، عاصمة خوارزم. وقام رسول بنقل هذه الأخبار غير السارة من هضبة القپچاق إلى العاصمة التيمورية، أقصى جنوبيّ هراة. وفي هذا الإطار، قال مؤرخ الحقبة التيمورية، عبد الرزّاق السمرقندي (1413–1482)، مستهجناً الوقائع في تقريره:

قام الجنود الأوزبك بنثر مصيرهم مع رماد الغدر، وأثاروا غبار الفتنة... كان وقع خبر اجتياح الأوزبك مؤلماً وصعباً على القائد التيموري شاه رخ[1]، فأمر هذا الأخير عدّة أمراء بارزين، يتمتّعون بالجرأة والشجاعة، بمهاجمة شعب الأوزبك ودولتهم، فما كان من هؤلاء الأمراء إلا أن دمّروا وشتّتوا هذا الشعب الوقح.

في الواقع، لم ينتهِ الصراع تماماً بهذه الطريقة. فبحسب بعض مؤرخي آسيا الوسطى الجدد، سبّب عامل الرطوبة والطاعون طرد الأوزبك المهاجمين، الذين كانوا معتادين الهواء النظيف والمساحات الشاسعة في هضبة القپچاق. وتَعُدُّ نظرية حديثة أن خطر اندلاع الفتنة في السهول دفع بجنود الأوزبك إلى التراجع بهدف حماية أراضيهم الخصبة. وبغض النظر عن ذلك، فإن مدخل هذا الكتاب يظهر كيف أن الأوزبك، ومن خلال تحالفهم مع خصوم العرشين الروسي والتيموري، نُسبت إليهم سمعة سيئة في هذا القبيل. وعلى الرغم من ذلك، فمن الواضح أن الأوزبك لم يكونوا هم من يشرع في خطوة ما، فإنّ الصفات السلبية التي أطلقت عليهم، والمواقف العدائية التي اتّخذت تجاههم شكّلت بالإجمال الجزء الأكبر من هذا السجل البدائيّ لتاريخ الأوزبك[2]. وقبل أن يمرّ العديد من العقود، كان الخوف يدبّ في قلوب جنود تيمور في آسيا الوسطى[3]، لدى سماعهم باسم الأوزبك أو رؤيتهم زيّ الأوزبك الحربيّ (انظر الصورة رقم 1.2). وفي أوائل القرن

(1) كان شاه رخ أحد أولاد تيمورلنك، وبعد أن تعلَّم ثقافة الإيرانيين أصبح ملك إيران في العصر التيمورلنكي.

(2) عبد الرزاق سمرقندي، مطلع السَّعدين ومجمع البحرين (طشقند: Nashriyati «Fan» Ozbekistan SSR، 1969)، 231 ـ 38 LL، ص. 179 - 82؛ عبد الرزاق سمرقندي، «Mesta voskoda dvukh schastivykh zvezd i mesta sliiania dvukh morei»، ف. ج. تيزِنْهاوزِن، مؤلف، Sbornik materialov otnosiashchikhsia k istorii Zitoloi Ordy. Izvlecheniia iz persidskikh sochinenii (موسكو ـ لينينغراد: Izdatelstvo Akademii Nauk USSR، 1941)، المجلد رقم 2، ص. 198؛ بوريواي أ. أحمدوف، Gosudarstvo kochevukh uzbekov (موسكو: Izdatelstvo «Nauka». Glavanaia Redakstiia Vostchnoi Literatury)، ص. 45، 51.

(3) عبد الرزاق، «مطلع السَّعدين»، (نسخة نافدة، جامعة بتروغراد رقم LL a 291 157) ڤاسيلي ف. بارتهولد في «Ulugh - Beg»، مينورسكي وت. مينورسكي، ترجمة، Four Studies on the History of Central Asia (أربع دراسات تتناول تاريخ آسيا الوسطى)، ثلاثة مجلدات (ليدن: إ. ج. بريل، 1958)، المجلد 2، ص. 164 - 65.

السادس عشر، تلقّى الأوزبك مرّة جديدة رسائل قاسية من جيرانهم المحاربين إلى أقصى حد. نقل المؤرخون الصفويون في بلاد فارس بطريقة فريدة تاريخ المعارك التي دارت بين قوّاتهم والقوات التي كانوا يسمّونها الأوغاد والأوزبك، والأوزبك والأشرار. ولقد دوّن المؤرخون المقولة التي تقول إنّ أحد الخانات الأوزبكيين، الذي كان أحرز العديد من الانتصارات في جميع أنحاء خراسان، توصّل إلى حمل راية القهر والظلم، ما شكّل إهانة متعمدة، حيث كانت العدالة تُعَدُّ المثل الأعلى لدى شعب آسيا الوسطى وملوكها. وكان تخيُّلهم لمبدأ العدالة يشمل الاعتقاد بأنه على الحاكم أن يتعامل، بكلّ نزاهة ومسؤولية، مع رعاياه، الخيّرين والأشرار، سواء أكانوا ينتمون إلى طبقة غنية أم إلى طبقة فقيرة. وفي المقابل، إنّ الشعب يقدّر جزيل التقدير عدم رغبة الأمير أو الخان في سوء استخدام هذه السلطة الإلهية التي مُنحت له.

كتب مؤرخو آسيا الوسطى عن عدالة الملك الصالح في إنزال العقاب، غير أنه لم يكن أحد يجرؤ على التفكير في العدالة بحسب المفهوم الحديث للعلاقة التعاقدية بين القائد وشعبه. بحسب تعريف حديث للعدالة «يجب أن توزّع كلّ السلع الاجتماعية الأساسية، أي الحرية والفرص والدخل والثروة وأسس احترام الذات، بشكل متساوٍ، إلاّ إذا جاء التوزيع غير المتكافئ لأي من هذه السلع أو لجميعها في مصلحة الأقلّ يسراً»[1]. والجدير بالذكر أن أفكاراً مثل العدالة والمساواة ليستا مرتبطتين بالاعتقاد المتوارث في آسيا الوسطى المتعلّق بعدالة الحاكم، غير أن هذه الأفكار قد يكون لها صلة بتطلّعات الأوزبك الحديثة لتحقيق المساواة[2].

وفي إقليم خوارزم، بعد مدَّة وجيزة من اجتياح الأوزبك لها في العام 1431، بدأ تطبيق أوجه هذين النوعين من العدالة. فكان الزعيم الأوزبكي يفخر بمكافأة محاربيه المنتصرين ويمنحهم الذهب والسلع النَّفيسة من الغنائم الكبيرة التي حصل عليها من «أورغانش». ويعبّر عن وجهة نظره حول العدالة، ليس عبر منح كلّ واحد القيمة

---

(1) جون رولز، A Theory of Justice (نظرية العدالة) (كامبريدج، ماساشوسيتس: منشورات بيلكناب في جامعة هارفرد (The Belknap Press of Harvard University Pres، 1971)، ص. 301 - 3.

(2) مايكل فالزر، Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality (مجالات العدالة: دفاع عن التنوع والمساواة) (نيويورك: بازيك بوك Basic Books، 1983)، ص. 17 - 20، 316 - 18.

نفسها، بل يسمح للضباط والجنود أن يقتربوا اثنين اثنين من باب المستودع حيث الكنوز والغنائم ويأخـذوا ما استطاعـوا حمله دفعة واحدة. وهنا، يعامل الخان الأوزبكي الشعب بإنصاف، ولكنّه يعتمد على القدرة الجسدية والحكم السليم بدلاً من المساواة الدقيقة. قد تكون وجهة النظـر هـذه مؤثِّرة فـي آسيـا الوسطـى في أواخر القرن العشرين عندما نقارن العدالة الشعبية في العصور الوسطى بما يسود في منطقة السلطات الروسية المُسمَّاة بأوزبكستان[1].

أدّى تجمّـع الأوزبك وظهورهم إلى العلن إلى الاعتماد على قدر كبير من الإساءة اللفظية حيالهم. اتّهم أحد المؤرخين الصفويين هؤلاء الأوزبك الأوائل بالظلم على خلفية التناحر الطائفي بين آسيـا الوسطـى وبلاد فـارس ابتداءً من القرن السادس عشر. ومع ذلك، لم يكن هذا العداء الديني كافياً وحده لتوفيـر كـلّ أسباب الإدانة، ولا للمحلّلين لاتخاذ موقف ما.

ومما لا شكّ فيه أن المؤرخين، على غرار محمود بن والي، قد عبّروا عن رؤية الأوزبك للسلطة. وتجدر الإشارة إلى أن ابن والي أهدى أعماله إلى حاكم بَلخ ثمّ إلى حاكم سلالة «أستراخان»، نادر محمد، الذي حكم 1642 حتّى العام 1645. وفي كتابه «بحر الأسرار في مناقب الأخيار»، المؤلف بين عامي 1634 و1640–1641، يتناول ابن والي جغرافيا تركستان ويشير إلى أن «شعب هذه الأرض أطلق عليه اسمٌ ولقبٌ خاصّانِ في كلّ عصر من العصور. ثُمَّ منذ عهد طورا بن يافا حتّى ظهور مغول جنگيز خان، أطلق على سكّان هذه الأرض اسم «الأتراك». ويشرح ابن والي ذلك بالقول إنه بعد أن تولّى المغول السلطة، عُرفت كلّ القبائل التي كانت تسكن المنطقة بـ«المغول». ويضيف: «بعد رفع راية الخان الأوزبكي السيادية (بعد محاربة «القبيلة الذهبية») ولغاية اليوم، عُرف سكّان هذه الأرض بـ«الأوزبك». ومع ذلك، كان الناس في الخارج يسمون سكان توران، في المنطقة الواقعة شمال شرق إيران، بـ«الأتراك». وعندما أثبت ابن والي أن الأتراك في آسيا الوسطى هم

(1) إسكندر بيك مُنشئ، Abbas the Great 'History of Shah .Abbasi' Tarikh - e، مجلدان، ترجمة روجير م. سافوري (بولدر، كولومبيا: منشورات ويستفيو برس Westview Press، 1978)، المجلد رقم 1، ص. 90، 92، 94: Masud bin Othman Kohistani «Tarikh - i abul khayr khani» ترجمة س. ك. إبراهيموف (ألما آتا: Izdatelstvo «Nauka» Kazakhskoi SSR، 1969)، LL319b – 320a، ص. 151 - 52.

أنفسهم الأوزبك، حاول وصف طبيعتهم بالقول: «عُرفت هذه المجموعة بطبيعتها الشّرسة والسرعة والجرأة والجسارة»[1].

وعلى ضوء ذلك، تعمّد ذلك كاتب في القرن السابع عشر أن ينأى بنفسه وبسيّده عن الطابع والاسم المخيفين اللذين باتا ملازمَين للأوزبك، ممارساً مِنْ ثَمَّ نوعاً من التمييز العرقي الذي غالباً ما يؤدّي إلى تعزيز حسّ الهوية والتمسّك بها بقوة عند الضحية. ولكن، في هذه الحال، يبدو العداء الأجنبي كأنّه يخفّف من أمن شعب الأوزبك وصورته. وقد يعود ذلك، ولو جزئياً، إلى عدم ظهور الأوزبك إلاّ بعد أن انتشر العديد من القوى النافذة في آسيا الصغرى أو في محيطها، على غرار العثمانيين والصفويين والتيموريين والآق قويونلو (المعروفين أيضاً بالتركمانيين ذوي الخراف البيضاء).

وإذا كان الأوزبك يبدون مجموعةً من الخارجين على القانون بنظر الحكام والمؤرخين الأجانب، فهناك البعض منهم ممن افتخر بهذه السمعة السيئة. غير أن انخراط القليل من الزعماء الأوزبك في المجتمع، جعلهم يسعون إلى تحسين صورتهم في نظر جيرانهم وزملائهم. بدت هذه الصورة غير المشرّفة ملازمة لاستيلاء هؤلاء على دور إمبراطوري في منطقة آسيا الوسطى. إن حادثة خوارزم في العام 1431، التي استعاد الأوزبك السيطرة عليها مدَّة وجيزة قبل أن ينسحبوا، واللغة المستخدمة لوصف ذلك، يضفي مزيَّة أخرى توضّح هوية الشعب المتّصل بسكان آسيا الوسطى. وتجدر الإشارة إلى أن أي تاريخ مكتوب يتناغم مع وجهة نظر كاتبه أو راعي هذا الكاتب. وأكثَرَ من مئة سنة بعد ظهور جماعات الأوزبك (قرابة العام 1380)، ظلّ هؤلاء يفتقرون إلى وجود مؤرخين من بينهم يجيدون القراءة والكتابة. استخلص القليل من القادة الأوزبك المتعلّمين والطموحين العِبر من منافسيهم الأجانب. وأدركوا أن تجميع الأحداث التاريخية يوازي المجد والمناصب المهمة في السلطة التي تولوها.

سوف تستمرّ الأجيال القادمة، بمن فيهم المواطنون والأجانب والعلماء والطلاب، في إطلاق الأحكام على مكانة الخان التي احتلّها من خلال التاريخ المكتوب والمقروء.

---

(1) محمود ابن والي، (Geografiia) More tain otnositelno doblestei blagorodnykh، ترجمة، بوراي أ. أحمدوف (طشقند: Izdatelstvo «Fan» Uzbekskoi SSR، 1977)، LL156a - 156b، ص. 32.

انطلاقاً من عام 1430، راح بعض خانات الأوزبك، الذين ينعمون بالسلطة والقيادة والإمكانات، والراغبين في نشر تجربتهم، يشجعون العلماء والمثقّفين المهاجرين من إيران. ولاحقاً، وفد إلى مدينة سمرقند المؤرخ الفارسي البارز من المذهب السني فضل الله بن روزبهان الأصفهاني (الخنجي) (ولد في شيراز،1457، وتوفي في آسيا الوسطى بين عامي 1521 و1533). وقد سبق أن أمضى أربع سنوات في أذربيجان في بلاط سلالة الآق قويونلو Aqqoyunlu التركمانية، حيث كتب حوليّاته. كان الأصفهاني قد التحق بخدمة شيباني خان Shaybaniy Khan (الذي امتد حكمه من سنة 1500 إلى 1510)، منذ العام 1503، وأنجز «كتاب مهمان نامه يي بُخارى»، الذي يتناول التاريخ المشرّف لذلك الحاكم ومآثره، في العام 1509. بعد أن لاقى الخان حتفه في المعركة التي وقعت في السنة التالية، عمل الأصفهاني في خدمة عبيد الله خان، وهو من أتباع شيباني خان، وكتب له مدوّنة حول الحكم الصالح بعنوان «سلوك الملوك»،1514). وتضمّنت سيرة انتصار هذا الخان على ظهير الدين محمد بابر(حكم فرغانة من سنة 1494 إلى 1501، وكابول من سنة 1504–1530، وسمرقند من سنة 1511 إلى 1512). كان بابر آخر أمير تيموري نافس الأوزبك منافسة جدّيّة في آسيا الوسطى، حيث كان يستخفّ بكلّ ما يفعلونه.

نظراً لمهارة هؤلاء العلماء المتجوّلين ولندرة وجودهم، تمكّن هؤلاء، الذين لم يكونوا يتولّون مناصب محددة، من أن يؤرّخوا حياة الأوزبك، فضلاً عن حياة أعدائهم ومنافسيهم؛ ثُمَّ عبّروا عن كثير من القيم والأفكار المرتبطة تاريخياً بالقبائل والسلالات الأوزبكية. وكان هؤلاء المؤرخون يكتبون باللغة الفارسية أكثر مما يكتبون بلغة الأوزبك التركية. ولم يؤدّ ذلك إلى ظهور أسلوب خاص في كتابة التاريخ الإقليمي فحسب، بل حدّد نظرة الأوزبك لأنفسهم. كما أتى هذا الأسلوب على ذكر الصفات التي نسبها الآخرون لهم، علماً بأن قلة منها كانت حميدة. وبما أن مستلزمات هذه الحقبة الزمنية كانت تملي نقل الآراء المسبقة دون سواها، فقلّما كان خانات آسيا الوسطى يستخدمون عبارة «أوزبك» في كتاباتهم للإشارة إلى أسيادهم. أما الأصفهاني، فقد وجد عبارات أخرى أكثر مرونة، فكان يشير إلى الشيبانيين الأوزبك أو يستخدم الإطناب التام[1].

(1) فضل الله بن روزبهان أصفهاني، Mihman nama - yi Bukhara ترجمة ونص ر.ب. جليلوڤا (موسكو: Izda-telstvo «Nauka». Glavanaia Redaktsiia Vostochnoi Literatury، 1976)، ص. 19 - 25؛ LL95b - 107a،

أضفى هذا التحفّظ الملحوظ عن استخدام تسمية الأوزبك، الغموض على صورة الأوزبك العامة المخيفة في جميع مدن آسيا الوسطى وأنحاء شرق ايران. تقاطع المصطلح المستخدم للإشارة إلى الذين يعملون في بلاط شيباني خان، مع الموجة التي قادها المؤرخون المناهضون للأوزبك لتجريد الأوزبك مجموعةً من الاحترام وتهديد استمراريتها. كما أن الضغوطات الاجتماعية والثقافية هدّدت، إيجاباً أم سلباً، استخدام هذا الاسم في القرن العشرين.

ويدفع بنا هذا الظرف المعقّد إلى اكتشاف الصلات الحيوية، لكن الواهية، التي تربط بين مجموعة والاسم الذي تحمله. إنّ الاسماء تُميّز حامليها. منذ زمن بعيد، فقد اسم «الأوزبك» تأثيره القويّ، وكان لذلك تأثيره السلبيّ في المجموعة نفسها، وقد يكون أُضيف إلى هذا الاسم معنى جديد. وإنّ التَّثبُّت من الصلة التي تربط بين اسم أطلقته جماعة ما على نفسها ومجموعة واحدة من الأفراد خلال حقب زمنية مختلفة، يتطلّب تحليلات تستخدم وسائل اسمية شتّى. وقد يكون القاسم المشترك فقط أن الاثنين وُجدا معاً في زمنٍ معيّن، وليس لأن الاسم والجماعة التي تحمله سيتمتّعان بالاستمرارية في الزمان والمكان لأجل غير مسمّى، من دون أي علاقة بالعالم المحيط ومع احتفاظهما بالمعنى ذاته نفسه الدوام.

ومن المحتمل أن تكون المجموعات القبلية والعرقية في آسيا الوسطى، ولكي لا تفنى، تستند إلى موجودات غير ملموسة، مثل اسم مجموعة ما ليس له علاقة بالمجال الاقتصادي أو السياسة اليومية. غير أن اسماء الجماعات ليست كفيلة وحدها بالحفاظ على تماسك أفرادها، التي تتطلب حيويّتُها أن تعمل شريحة واسعة من المجتمع على بلورة أفكار معيّنة. ولهذا الغرض، لا بدّ أن تتقاسم هذه الشريحة مجموعة من القيم والأفكار، تشكّل دليلاً لها. إلى جانب ذلك، يساعد الاسم الذي يطلق على مجتمع ما في التركيز على المعتقدات المشتركة التي تترسّخ من خلال تطوّرها الثقافي والإنجازات التي تحرزها. ولكن، في مراحل ماضية

ص. 122 - 36؛ فضل الله ب. روزبهان خونجي، alam - ara - yi amani' Tarikh - i ترجمة وتلخيص ف. مينورسكي (لندن: The Royal Asiatic Society Great Britain and Ireland، 1957)، ص، 1 - 8؛ ظهير الدين محمد بابر، Bibarnama (طشقند: Ozbekistan SSR Fanalar Akademiyasi Nashriyatu، 1960)، ص. 185؛ ظهير الدين محمد بابر بادشاه غازي، The Babur - nama in English. (Memoirs of Babur)، ترجمة أنيت س. بيفيريدج (لندن: لوزاك وشركاه، 1922، أعيدت طباعته في العام 1969)، ص. 353 - 55.

عدّة، في آسيا الوسطى، لم يكن يريد المؤرخون المعاصرون، ولا استطاعوا على الأرجح، أن يميّزوا إسهامات الأوزبك في الحضارة من إسهامات الآخرين في المنطقة.

وفي الزمن الحاضر، يصعب على شعب الأوزبك، مثل الكثير من العرقيات في العالم الحديث، أن يعود إلى الماضي البعيد لترسيخ موقعه. فانقطاع الصلة مع الماضي والرابط غير الآمن بين الاسم والمجموعة يجعلان وجود الأوزبك الحالي أكثر تعقيداً، يضاف إلى ذلك عملية فهم هذه الظاهرة الثقافية. ويأتي التوزع الجغرافي للسكان ليزيد من صعوبة هذه المسألة.

تغيير الأراضي والرموز الأوزبكية

بعد الهجرة الكثيفة إلى الجنوب، في أواخر القرن الخامس عشر، تعايشت مجموعات أوزبكية واسعة مع شعوب مختلفة، وغالباً ما يكونون أقرباء لهم في غربيّ سيبيريا وتركستان، يضاف إليهم خانات خوارزم وقوقان، وأمير بخارى شماليّ أفغانستان، وخراسان. وباستثناء سيبيريا (الجزء الغربي منها الذي يقع في هضبة القپچاق)، تشمل آسيا الوسطى كلّ هذه المناطق التي تضمّ الأراضي المعروفة اليوم بالإدارة السّوڤييتيّة، فتشمل من ثَمَّ كازاخستان وجزءها الجنوبي حتى الحدود الإيرانية والأفغانية وجمهورية الصين الشعبية. ثمَّ تشكّل آسيا الوسطى نموذجاً للمنطقة التي تمتد إلى أبعد من حدود الوحدة الإقليمية والسياسية التي كانت تُعرف رسمياً بأوزبكستان في العام 1920. (انظر الصورة رقم 15.1).

وقد يكون موقع تركستان المتبدّل أسهم في زعزعة مفهوم الوطن عند الأوزبك، لأنّ تركستان، خلافاً لبخارى وخوارزم والقوقان، لم تكن تدلّ على منطقة أساسية محددة بعض الشيء. وبعد العصور الوسطى، شملت تركستان عامَّة ما بات يعرف لاحقاً بآسيا الوسطى الروسية، ما عدا جنوبيّ بخارى وخوارزم. يضمّ جنوب آسيا الوسطى المنطقة التي تقع تحت كازاخستان. وتشمل تركستان الأفغانية منطقة شمال أفغانستان المتاخمة لآسيا الوسطى السّوڤييتيّة. وأصبحت تركستان الشرقية تقع بالكامل ضمن ما يُعرف الآن ببلاد الصين، ويطلق عليها الصينيون اسم شينجيانغ التي تتمتع بحكم ذاتي. وظهرت من جديد، خلال تاريخ آسيا الوسطى الثقافي، أسماء الأماكن هذه التي تُعَدُّ الوطن الأمّ للأوزبك.

على الرغم من أن الأوزبك تشتّتوا إلى حد كبير ولم يتمتّعوا بهويّة عرقية خاصة بهم (ثم التعريف بهم بقي مبهماً)، إلا أنهم أسهموا بإضفاء الجمالية على الثقافة في جميع أنحاء آسيا الوسطى. ولقد أثّر هذا النقص في التناغم بين توزيع الجماعة العرقي أو القبلي والحدود التي تفرضها السياسات على حسّ التماسك والفهم الذاتي لدى الجماعة. وتتطلّب التحديدات الجغرافية والإدارية بعض الاهتمام لأي قرار يصدر عن وعي الشعب الأوزبكي. ولكن تبقى هذه الحدود ضيّقة إلى درجة لا تسمح بإتمام عمليّة البحث عن هويّة هذا الشعب.

ومع مرور الزمن، بدا وعي شعب آسيا الوسطى وتماسكه وكأنّهما يعتمدان على تعلّق الأفراد، مدركين لذلك أم لا، ببعض الشعارات والرموز والقيم. ثُمَّ تساعد هذه الأفكار والمواقف على بلورة صورة المجموعة تجاه ذاتها وتجاه الآخرين. وإلى حدّ ما، تسهم سمات المجموعة الخارجية في تحديد هوية آسيا الوسطى، التي ترتبط بالشعارات والرموز والقيم. (وتساعد كتابات علماء الاجتماع الجدد حول أنظمة القيم الانسانية على التركيز على مثل هذا النوع من الأبحاث، ولو أنه قد يكون من الأفضل اتّباع منهجيّة لأهداف أخرى)[1]. وفي العصور الوسطى، حدّدت هذه العلامات والمعتقدات (الرموز والقيم) مسار المجموعة الأوزبكية، كما هي الحال في الوقت الحاضر. وعلى الرغم من ذلك، اختلفت الأولويّات وتبدّلت مجموعة من القيم بسبب متغيّرات كبيرة طرأت على الثقافة والمجتمع. ويبقى تفسير هذه المتغيّرات، أكانت سطحية أم عميقة، أمراً حساساً ودقيقاً.

الحداثة الاستبدادية

ألحقت الطرق الحديثة الأذى بآسيا الوسطى عندما امتزجت التكنولوجيا العسكرية المتاحة بنمط القيادة الجديد. في الواقع، كانت الأسلحة، عِدَّةَ قرون، معروفة داخل هذه المنطقة وخارجها. ولكن قبل منتصف القرن التاسع عشر، أصبحت تُستخدم فجأةً على

---

(1) روبين م. ويليامز، جونيور، «Change and Stability in Values and Value Systems: A Sociological Perspective» (التغيرات والاستقرار الذي طرأ على القيم وأنظمة القيم: منظور سوسيولوجي)، ميلتون روكيش، نسخة، Individual and Societal Understanding Human Values (فهم القيم البشرية؛ الفردية والاجتماعية) (نيويورك: فري بريس The Free Press منشورات كوليير ماكميلان، 1973) ص. 3 - 35.

النطاق المحلي، ما أدّى إلى خلل بين الحكّام في مدن العاصمة والقوى القبلية المحيطة. نجح الأمير الظالم نصر الله خان (1826–1860) في تشكيل قوة مسلّحة صغيرة، ولكن منضبطة، في إمارة بخارى. وبمساعدة اللاجئ الإيراني عبد الصمد التبريزي، قام نصر الله خان بتدريب جنوده وتجهيزهم بمدافع وأسلحة صُنعت محلياً[1]. وبمساعدة التركمان، استطاع تدمير نفوذ الأوزبك القبلي وإبقاء القبائل التي كانت لا تزال على قيد الحياة في أراضي المراعي، بعيداً عن العاصمة، الأمر الذي سمح بأن تظلّ قيد الاختبار، غير أنه أضعف دفاع المنطقة بأكملها ضدّ أي اعتداء خارجي. وبفضل دهائه ونفوذه، استطاع الأمير نصر الله خان أن يستنهض بخارى ضدّ القوقان وخوارزم ذات الحدود المرسومة. ومع أن نهجه بدا مشابهاً لأسلافه في القرون الوسطى، إلا أن أسلوبه ووسائله الخاصة سجّلت علامة فارقة.

هيّأ الأمير نصر الله خان آسيا الوسطى لنوع واحد من الحداثة عبر إظهار صورة الحاكم المستبد من جديد الذي لا يتمتّع بالصفات التطويرية التقليدية. فشكّل نموذجاً للرجل الذي يتمتّع بأخلاقيات ومبادئ تفتقر إلى أي ملامح ثقافية أو اجتماعية. فكان يحتقر الحياة الدينية والفنون ويتجنّب الاطلاع على الكتابات الشعريّة. وعلى الرغم من بعض الإنجازات العسكرية والاقتصادية في إمارة بخارى، فإنّ احتقار هذا الخان لنظرة الرأي العام للمستقبل وإزدرائه بمحنة الشعب، دفع بالمؤرخين المحليين والأجانب إلى انتقاده انتقاداً لاذعاً. فعند هؤلاء، إنّ الحاكم الظالم يجلب الكوارث لشعبه، حتّى إن البعض أرجع سبب انهيار بخارى الأخير إلى وصول الأمير نصرالله خان إلى العرش[2]. ولقد تميّز العديد من زعماء آسيا الوسطى بهذا النمط من الحكم.

---

(1) الملا عليم مخدوم حجي، Tarikh - i Turkistan (طشقند: Bas- 'Turkistan Giniral Gobirnatorigha Tab makhanada، 1915)، ص. 192 - 93؛ صدرالدين أييني، «Amir Nasrullo va askari nizomi»/ Tarikhi amironi manghitiyai Bukhoro، 15 المجلد، صدر الدين أييني، Qulliyat (دوشانبه: «Ifron» Nashriyoti، 1966) المجلد 10، ص. 37.

(2) ميرزا عبد العظيم سامي، Tarikh - i salatin - i maghitiya (Istoriia mangytskikh gosudarei)، ترجمة ل.م. إيبيفانوفا (موسكو: Izdatelstvo Vostochnoi Literatury، 1962)، L65a، ص. 56؛ أحمد دونيش، Risolai Ahmadi Donish 'Tarikhi saltanati Manghitiya. (Istoriia magistkoi dinastii)، ترجمة إ. أ. نادجافوفا (دوشانبه: Izdatelstvo «Donish»، 1967)، ص. 38 - 40؛ خانيكوف، Bokhara: Its Amir and Its People (بخارى: أميرها وشعبها)، ترجمة كليمانت أ. دو بود (لندن: جيمس مادن، 1845)، ص. 305 - 11.

والأهمّ من ذلك، هو إخفاق الأمير نصرالله خان في تهيئة خلف له، يمضي قدماً على أساس هذه السلطة التي حظي بها سلفه المستبدّ مقابل ثمن باهظ دفعه الشعب. وبسبب ذلك، عطل الأمير الإيقاع القديم الذي كان يسير عليه الحكم في آسيا الوسطى، حيث راح القادة المسؤولون يحضرون أرضية معينة ويتناوبون على الحكم مع مثقفين يرعون الدين ويؤمنون رفاهية الشعب والفنون الإبداعية لمصلحة المجتمع كلّه. ميّزت هذه الدورة التي بدأت قبل ذلك بكثير شؤون خوارزم والقفقاس، نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. إلى جانب ذلك، عزّز الأمير نصرالله خان العنصر الإيراني والتركماني في جيش بخارى وحكومتها إلى حدّ أصبح هناك خلل في التوازن اللغوي والعرقي الأساسي لدى الأوزبك. وما كان من هذه الظروف إلا أن مهّدت للمرحلة الأخيرة من وجود مجموعة الأوزبك.

والسؤال الذي يطرح هنا:، كيف يمكن لتجمع جديد أساساً، على غرار الأوزبك الباحثين عن الحداثة، إصلاح صورته القاسية، بالنظر إلى الحدود الإيديولوجية الحالية؟ يبدو أن استخلاص صورة للوضع الحالي بناءً على تجربة الأوزبك الإمبراطورية قد يتطلّب ذكاءً وإبداعاً كبيرين. وبعد أربعة قرون ونصف من سيطرة الأوزبك على شعوب المنطقة، خضعوا لسلطة إمبراطورية أخرى. لم تؤدّ هذه السلطة إلى محض تغيير في وجهة نظرهم للعالم، بل سبّبت تبدّلات جذرية في مواقفهم تجاه المجتمع والقيادة. وفي حين سلب الجنود الروس السلطة من يد الحكّام المحليين في جميع أنحاء جنوب أسيا الوسطى وشرقها، خارج نطاق أفغانستان وكاشغر، بين العامين 1863 و1876، لم يكن هناك مفرّ من انسجام الشخصيات السياسية في الحكومة والمجتمع مع الظروف الجديدة. لم يؤدِّ ذلك إلى تغيير سياسي أو تكنولوجي مفاجئ في المنطقة، غير أنه أسهمَ إسهاماً كبيراً في عمليّة التغيير هذه.

كان للأوزبك التقليديين صلة وطيدة بزعيمهم، ويربط بين الجانبين حس بالالتزامات المتبادلة. فأتت فكرة السلطة هذه، وكأنّها اتّفاق يتمّ بين الهيمنة المشروعة وتبعية المجموعات، لتشكّل فرضيّة أساسية في بعض الفكر السياسي الغربي، والكتابات في هذا السياق يمكن أن توفّر المعلومات عن السلطة الحديثة، كما تمّ تناولها في هذا البحث حول تاريخ الأوزبك الفكري. غير أنّ الاهتمام الأساسي يجب أن يتركز على الأفكار التي حملها

الأوزبك وما زالوا يحملونها، المتعلّقة بالسلطة والقيادة، مع تسليط الضوء على هياكل السلطة، بعد أن خضعت الآن للحداثة[1]. واللافت أن هذا المفهوم للسلطة نشأ في بيئة بشرية غير متجانسة. وعندما نتكلّم على موقع جغرافي، مثل آسيا الوسطى، نكون في صدد التحدّث عن خليط من الشعوب التي تتقاسم أرضاً مشتركة بدلاً من وطن متجانس عرقياً حيث توجد قوميّة واحدة. وقد أدّى انعدام التجانس هذا إلى تطوّر نمط المساواة القبائلي، حيث يحقّ للجميع التواصل مع الزعيم وإبداء الرأي في القرارات المتّخذة، وصولاً إلى التفاعل بين الاتحادات أو الدول جميعها. وثُمَّ أتى عدم التجانس في المعتقدات حول السلطة ليميّز ثقافة الأوزبك خاصةً.

أضف إلى أن هذا التنوّع داخل المجموعة الواحدة ينكر أهمية الصلات العرقية وروابط الدم قواعدَ مؤثِّرة لتحديد هوية مجموعة ما في آسيا الوسطى أو درسها. هكذا، قد تكون هويّة الأوزبك العرقية في القرن العشرين بصورتها الرسميّة، والتي تبدو كأنها حتماً مؤقتة، نابعة من عوامل أخرى مهمة، كوجود الزعامة الأصلية أو غيابها.

حاولت روسيا الشيوعية الحدّ من زعامة المجموعات العرقية المحلية، مما أدّى إلى إثارة الشكوك حول الدور الروسي السّوفييتي، الوجيز نسبياً، في آسيا الوسطى؛ فبات من الصعب تطبيق التعريف الحصري للحداثة على مجموعة الأوزبك. إلى جانب ذلك، إنّ ما قد يكون حديثاً كوناً سلبيًّا يتضمّن الإسهاب الحضريّ الذي لا يميز القبائل الأولية ولا سكان الريف الحاليين، كما يتبيّن من الأقوال الأوزبكية المأثورة الواردة في بداية هذا الفصل. تشير هذه الثرثرة - كما كان متوقّعاً - إلى تراجع احترام الكلمة لدى بعض أهالي المدن، وربما لدى الإيديولوجيين الذين يسهل عليهم الولوج إلى وسائل الإعلام.

وأمّا ما يخُصُّ المؤرِّخين الذين يتعاطون الشقّ الثقافيّ، فإنّ معضلة أخرى تواجه نظام حكم الأوزبك السيادي الزائف، وهي النتيجة الفكريّة التي ستنجم عن نظام منغلقٍ بصورة

(1) رينهارد بندكس، Kings or People: Power and the Mandate to Rule (الملوك أو الشعب: السلطة ومدة الحكم) (بيركلي ولوس أنجلس: منشورات جامعة كاليفورنيا، 1978)، ص. 692؛ جوناثان م. وينر، مقال استعراضي يتناول عمل بنيدكس المعنون Kings or People in History and Theory (الملوك والشعوب في التاريخ والنظريات، رقم 1 (فبراير 1981): 68 - 83.

تامّة على تنافس الأفكار. في الواقع، إنّ الامتثال لنمط فكري ما يشكّل الخطر الأقوى على الاستقلال الفكريّ لأيّ مجموعة تشارك طوعاً في نظام فكريّ منغلق آخر. في القرن العشرين، استفاد شعب الأوزبك من صلته بالإرث الإسلامي والإصلاحي الأخير، ومن عدد ضئيل من الأفكار المقتبسة عن العالم غير الشيوعيّ. والجدير بالذكر أن مناصري هذه الأفكار قد حذّروا سكان آسيا الوسطى من التخلّي عنها. خارج إطار هذا التنوّع، تعزّز الندوة الفكرية الأوزبكية حياة المجموعة الروحية، التي قد تفقد أهميّتها إذا اتّجه فكر الأوزبك أبعد من ذلك بكثير نحو النظام العقائدي الحصري الذي تشجّعه القيادة الروسية السّوڤييتيّة في موسكو. وينجم مباشرةً عن هذا النظام الإيديولوجي ضرورة أن يعيد القائمون عليه كتابة التاريخ.

لدى قراءة التاريخ، كان لا بدّ أن يعمل الأوزبك المتوازنون على محاولة التغلّب على الصورة الخاطئة لأهميّة وجود الأوزبك في آسيا الوسطى. يؤكّد الإيديولوجيون السّوڤييت الذين يؤدُّون دور المؤرخين، أن هجرة الأوزبك إلى المنطقة لم يكن لها تأثير مهمٌّ في آسيا الوسطى، لا بل إن قدوم الأوزبك قد أسفر عن نتائج مؤسفة. ومع ذلك، ففي أحد التفسيرات الغربية، عدَّت إحدى فرضيات التاريخ الفكري الأوزبكي أن نزوح شيباني خان ورجال قبائله الكثر نحو جنوب آسيا الوسطى قد أحرز تغييراً كبيراً في حياة هذه المنطقة، ابتداءً 1500. وعلى الرغم من الصورة السيئة التي نسبها إليهم التيموريون والصفويون، إلا أنه مما لا شكّ فيه أن الأوزبك، بواسطة اسمهم وأسلوبهم القيادي وقيمهم ومواقفهم ولغتهم وعوامل أخرى كذلك، استطاعوا أن يؤثّروا في مخيّلة الشعب ومشاعره والمؤسسات في جنوب آسيا الوسطى. ففي الوقت المناسب، استطاع هؤلاء القادمون الجدد أن يبدّلوا في الصورة الذهنية لدى الشعب، الذي حمل هذه الأخيرة وجعلها جزءاً من كلّ سجل مكتوب، بما في ذلك الأدب.

وإذا ما قرأنا التاريخ الأوزبكي المعاصر، وَجَدنا أن الترابط الثلاثي بين الاسم والقيم ومفاهيم القيادة (السيادة) هو الذي أسّس لفكرة هذه القبائل أعلاه وهوية الأوزبك التقليدية. تشكل الممتلكات الكثيرة التنوع التابعة لهذه المجموعة، وغالبيتها غير ملموسة على غرار المؤسسات والمفاهيم والروابط، أساساً وحافزاً لوعي المجموعة الذاتي. وتجدر الإشارة

إلى أن كلاً من التواصل داخل المجتمع الأوزبكي ومن دونه، والتعليم والتاريخ والمعالم الأثرية ومواقعها، يضاف إلى ذلك منظومات التفكير والإيديولوجيا، تؤدّي دوراً معيناً في هذا السياق. تشكّل المفاهيم المتعلّقة بالوطن الأمّ والمواقف المتّخذة تجاه السياسات جزءاً عظيماً من هويّة الاتحادات أو القوميّات. تسهم كلّ هذه الجوانب من حياة الأوزبك إسهاماً ما بالحصة اللازمة لتشكيل هوية دائمة ومشتركة.

ولا يمكن فصل هذه المفاهيم الأكثر حداثة عن تلك التي كانت سائدة. في أوائل العام 1430، عندما نال الأوزبك نصيباً من السلطة في آسيا الوسطى، لم يرتكبوا سوى هفوات قليلة حتّى العام 1850. ولكن، لبعض العقود فقط، قبل سنتي 1499-1500 وبعدهما (عندما بدأ الأوزبك يستثمرون في بلاد ما بين النهرين)، عرف هذا الاتحاد معنى سيادة الأوزبك السياسية المميّزة، التي شكّلت أساساً للرموز والمواقف، التي ميّزت بدورها هوية الأوزبك. وبسبب الحوادث، المبكرة والمتأخرة على حد سواء، في المنطقة، يفتقد هذا التجمّع البشري الذي يعيش الآن تحت اسم «الأوزبك» إلى اللجوء إلى سمات أخرى حقيقية تتعلّق باستقلال العرق الواحد أو السيادة التي عُرفت في القرون الأخيرة. ولو أن الأوزبك اختاروا زعيمهم أو عدداً من زعمائهم، لاستطاعوا أن يعيّنوا سلطة حقيقية على قوميّتهم أو قوميّة هذا الزعيم. غير أنه بغياب هذا الخيار، عرف الأوزبك الهشاشة التي تتعرّض لها المجموعة في وجه التقلّبات السياسية. كما أدركوا أن السيادة، قوةً مستقلة، قد تكون هشّةً أو قويّة في ظلّ هذه العوامل المركّبة التي تعزّز وعي المجموعة الذاتي. أضف إلى ذلك أن الصورة الظاهرة للسيادة ومعناها الجوهريّ على حدّ سواء، قد يكونان في خطر.

الفصل الثاني: رموز وقيم السيادة

«لا يوجد في أي مكان شيء يشبه عبوديّة السيادة»
(ظهير الدين محمد بابر، *1528 ـ 1529*)

تشكل نظرة سكّان آسيا الوسطى إلى عالم أكثر تنظيماً وتطوراً، تناقضات صارخة تسود صفوف حكّام المنطقة. وبهدف إصلاح هذه التناقضات، يستمدّ المفهوم التاريخي في آسيا الوسطى نماذج القادة من الوضع المحليّ والخارجي، ومن الواقع المسجّل والذي أصبح بمنزلة أسطورة.

مع مرور الزمن، هاجرت الجموع الأوزبكية إلى جنوب آسيا الوسطى قرابة العام 1500، وكان هذا النموذج القيادي هو المسيطر على خيال البدو وتاريخهم. ويمثّل هذا النموذج عامَّةً تيارا قيادة متصارعان تصارُعاً كبيراً، الأول بنّاء والآخر هدّام. وانطلاقاً من هذه الجدليّة، برزت الشخصيات العملاقة الثلاث التي شكّلت رموزاً خلال التاريخ وهم الإسكندر الكبير وأنوشروان وجنگيز خان، الذين أثّروا في أساليب التفكير والتصرّف لدى الملوك المستقبليين. وكان أوّل من برز من هذا الحشد الأجنبي الإسكندر الكبير (21 يوليو 356 ق.م. – 13 يونيو 323 ق.م.). وعلى الرغم من أن نفوذ الإسكندر الكبير وصل إلى جنوب سوغديانا وباكتريا وپارثيا، إلا أن الأسطورة لا تعتمد على هذا الواقع، بل على المُثل التي تتجسّد في صورة هذا الملك العظيم. كما كان حاكم أجنبي آخر، غير مسلم، محطَّ إعجاب المثقَّفين والأمّيين، على حدّ سواء، في آسيا الوسطى، وهو الملك الساساني خسرو الأول (531–579)، المعروف في آسيا الوسطى بـ«أنو شروان» و«نوشروان»، وشكل نموذجاً مثالياً. لقد احتلّ تلك المكانة التي يُحسد عليها في ذاكرة الشعب، على الرغم من أن قدميه لم تطآ بلاد ما وراء النهر. فمعاملته الحسنة لرعاياه لم يكن لها مثيل. وفي المدونات السلوكية والأدبية اللاحقة، كان الكتّاب يشيرون اليه غالباً بعبارة «العادِل»، من دون أن يذكروا اسمه أو لقبه البتَّة[1].

---

(1) كاي كاووس ابن إسكندر، Qabus nama: A Mirror for Princes (قابوس نامه: مرآة الأمراء)، ترجمة روبن ليفي (لندن: منشورات كريسيت، 1951)، ص. 45 - 48؛ دايفيد سيلوود وغيره، An Introduction to Sasanian Coins (مقدمة على الملوك الساسان) (لندن: سبينك وأولاده، شركة محدودة، 1985)، ص. 143 - 44.

لم يصنّف الإسكندر ولا أنوشروان من بين شعوب آسيا الوسطى، على الرغم من أن أنوشروان سكّ عُملاته الساسانية في بَلْخ وهراة ومرو. والجدير بالذكر أن الكتّاب، الذين أشادوا بهؤلاء القادة، انبثقوا جميعهم من خراسان، التي تُعَدُّ الجزء المزدهر في جنوب غرب آسيا الوسطى، وأحد مصادر إلهامها الفكري والثقافي. ووردت مسيرة الإسكندر، الذي أدّى دور الملك المثالي، في قواعد السلوك الخاصّة بالملوك في القرون الوسطى، وكذلك في الأدب المكتوب والمقروء. وفي عصره، برزت مسيرة الفلاسفة اليونانيين وحكمتهم، خاصّة أفلاطون وأرسطو، التي تنطوي أقوالهم المكتوبة غالباً على حِكم محدّدة تتعلّق بفضيلة الملوك وعدالتهم. على سبيل المثال، في كتاب «نصيحة الملوك، ينسب الفقيه المسلم أبو حامد محمد الغزالي (1058-1111) إلى الإسكندر الكبير العديد من الأقوال والأعمال: «سأل الإسكندر أرسطو أيٌّ من العدالة والشجاعة تأتي في المرتبة الأعلى؟ فأجابه أرسطو: «إذا كان حكم الملك عادلاً، فلن يحتاج إلى الشجاعة».

أرست هذه القواعد المهمّة الخاصّة بالملوك المبادئ والقيم لرسم خطّ السيادة، بما في ذلك العديد من الخطابات أو النوادر أو الأمثال التي تشكل فكرة العدالة. إنّ الكتب الإرشادية للحكم الرشيد، التي كانت سائدة في أواخر العصور الوسطى في هذه المنطقة الأهمّ من آسيا الوسطى، تتّفق بشكل عام على أن المَلَكيّة جاءت بمنزلة هدية إلهية للزعيم، وهي ليست محض سمة من سمات الطبع أو القدرة البشرية.

وتسلط مقاطع عدة من القرآن الكريم الضوء على هذا الموضوع ومنها ما جاء في سورة آل عمران، الآية[1] التي تقول:

﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٦﴾ ﴾.

---

(1) The Koran: Interpreted (تفسير القرآن) ترجمة أ. ج. أربيري (تورنتو: ماكميلان، 1969) السورة الثالثة، آل عمران، ص. 76، السطر 25؛ الغزالي، Nasihat al - Muluk: Book of Counsel for Kings (نصيحة الملوك: كتاب إرشادات الملوك)، مقدمة وترجمة: ف.ر.س. باغلي (لندن: منشورات جامعة أوكسفورد، 1964)، ص. 46.

وبحسب المفهوم السائد في آسيا الوسطى، فالتفويض الإلهي ملازم للمسؤولية تماماً. عبّر معظم الكتّاب في العصور الوسطى عن مبادئهم وقيمهم من خلال الإشارة إلى التزامات الحكّام. لقد كانت الكتابات الأولى من هذا القبيـل باللغة التركية، ومصدرها الجزء الشرقي من تركستان. في كتاب «قوتودغى بيليغ» أي «المعرفة التي تقود إلى السعادة» (1069 ـ 1070) ليوسف خاص حاجب، يتناول هذا الأخير أخلاق الحكّام الفاضلين وقيمهم، فيقول:

تأسيس المَلكيّة وجوهرها يرتكزان على الاستقامة

جذور المَلكيّة هي طريق الاستقامة.

إذا كان الزعيم صالحاً وقدّم سياسة منصفة للقبيلة، ينال كلّ رغباته وتتحقّق كلّ أمنياته[1].

وعلى مثال بحث يوسف خاص حاجب حول الطريق إلى السعادة، يَعُدُّ أبو حامد الغزالـي أن المبـدأ الأول لسلطـة المـلك الصالحة يتخطّى سعادة الملك بمنصبه، والإخفاق في هذا الصدد يسبّب عذاباً رهيباً. وفي هذا الإطار، يقتبس الغزالي قول الرسول محمدﷺ: «يوم واحد من الحكم العادل لسلطان منصف يعادل أكثر من ستين (أو سبعين) عاماً من السيادة الدائمة»[2].

قلّة هم الملوك البارزين من السكّان الأصليين الذين أقاموا توازناً بين التناقضات في القيادة السياسية والاجتماعية في آسيا الوسطى خلال العصور الوسطى، فبرزوا بذلك على أنهم ملوك عظماء. ومن بينهم، ذكر المؤرخون جميعهم الأمير أبا ابراهيم بن أحمد الساماني (حكم من 887 – 907 م)، الذي غَيَّرَ الوضع المضطرب في بخارى ونشر السلام والأمن. وكتب أحد المؤرخين في بخارى في عامي 943–944 أن الأمير إسماعيل استحق بجدارة أن يكون ملكاً. كان شخصاً ذكياً، عادلاً عطوفاً، يمتلك العقل والبصيرة في آن. أدار شؤون شعبه بكلّ عدالة وأخلاق حميدة، وكان الأمير إسماعيل يعاقب من فوره،

---

(1) يوسف خاص حاجب، Qutadghu bilig Saadatga yollawchi bilim، نسخها وترجمها إلى الأوزبكية قيوم كريموف (طشقند: Nashriyati «Fan» Ozbekistan SSR، 1971)، LL35b - 36a، ص. 176، ص. 806 - 7؛ يوسف خاص حاجب، Kutadgu bilig [Wisdom of Royal Glory: A Turko - Islamic Mirror for Princes] (حكمة الظفر الملكي: كتاب الأمراء التركي الإسلامي) ترجمة روبيرت دانكوف (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، 1983).

(2) الغزالي، Nasihat al - Muluk، ص. lxx - lxxiii، 14، 75.

كلّ شخص يحاول أن يكون ظالماً مع الناس. وفي شؤون الدولة، كان دائماً يتّخذ موقفاً مُحايداً[1].

وكان الأمير إسماعيل في أعماله، يطبّق دائماً مبدأً أساسياً، نسبه إليه ضمنياً المؤرخ النرشخي (Narshakhiy). وميّزت هذه السِّمَة أسلوب الأمير القيادي من سائر الذين اعتمدوا الاستبداد. اتسم سلوك الأمير وقراراته بالصفح عن المذنبين، أصدقاء مقربين كانوا أم أعداء لدودين. تمتع هذا الأمير العظيم بطباع أخلاقية طوال مدَّة حكمه بخارى التي دامت عشرين سنة، وبلاد ما وراء النهر سبع سنوات، وكذلك الأمر في خراسان[2].

ظلّت مُثل الأمير إسماعيل حيّة في العديد من الكتب التي تحتوي نصائح للأمراء والتي أُلّفت ووزّعت بعد عهده. وإنّ ضريحه المتواضع، الذي رُمّم واحتفظ به في بخارى، يعكس زهده المتواضع. لم يكن التقشّف الذي اتّصفت به شخصيته، وكان محطّ إعجاب معاصريه وخلفائه على حدّ سواء، دلالة على البخل. فالأمير وهب جزءاً كبيراً من غنائمه وثرواته للآخرين، ولم يحتفظ لنفسه بشيء[3].

قد يكون الفيلسوف العربي المشهور أبو نصر الفارابي (توفّي في العام 950م.) قصد الأمير إسماعيل عندما عَدَّ أن واحدة مما أسماه الصفات الطبيعية الاثنتي عشرة التي يجب أن يتمتّع بها الملك المثاليّ أو الإمام، هي أن يكون منصفاً. الفارابي، وهو من عائلة تركية عاشت قرب نهر سرداريا، وصف الملك المثالي قائلاً: «لا بدّ أن يكون بطبيعته مولعاً بالعدالة والناس العادلين، ينبذ القهر والظلم وكلّ من يمارسهما. كما يجب أن يوفّر لنفسه وللآخرين ما يستحقّونه من اهتمام، وأن يحثّ الناس على العمل بعدالة والرأفة بالمظلومين»[4].

---

(1) أبو بكر محمد بن جعفر النّرشخي، Bukhara tarikhi، ترجمة أ. رسولوف (طشقند: «Fan» Ozbekistan SSR Nashriyati، 1966)، L109، ص 81؛ Narshakhi، the History of Bukhara (تاريخ بخارى) ترجمة ريشارد ن. فري (كامبريدج ماساشوسيتس: أكاديمية الدراسات المتخصصة في القرون الوسطى الأميركية، 1954)، ص. 77، 93.

(2) النّرشخي، Bukhara tarikhi، L109، ص. 81 - 82؛ النّرشخي، The History of Bukhara تاريخ بخارى، ص. 93.

(3) النّرشخي، Bukhara tarikhi، L108، ص. 81.

(4) أبو نصر الفارابي، Mabadl ara' ahl al - madina al fadila (الفارابي في المدينة الفاضلة) راجع النص وترجمه ريشارد فالزر (أكسفورد: منشورات كلاريندون، 1985)، الفصل 15، المقطع 12، ص. 246 - 49.

في الواقع، يعبّر هذا الفيلسوف ببلاغة عن التطلّعات الكبيرة التي أعربت عنها أجيال بخارى وخوارزم ومناطق أخرى. تُعَدُّ بلاد ما وراء النهر، وتركستان وخراسان، المناطق التي أعطت آسيا الوسطى المسلمة هويّتها الحضارية والمستقرّة. في هذه المناطق، شدّد القادة والشعراء والمفكّرون على فكرة القيادة المؤثِّرة وغير المتحيّزة. ولذلك، حظِي مثال الملك العادل بتفويض الشعب والنخبة المثقّفة. وفي المحصلة، اتّحدت، على الأقلّ، شعوب مختلف الولايات التي كانت قائمة أواخر العصور الوسطى، بفضل هذا الشغف الكلّيّ بالحكم العادل.

الكرم والتواضع

حظِيت الشهامة والكرم بإعجاب لا لَبْسَ فيه لدى مفكّري آسيا الوسطى وشعبها عموماً. ما دفع بكتّاب العصور الوسطى إلى الإشادة بهما، كما أثّرا في شعب الأوزبك الحديث إلى درجة أنّهما انتشرا من جديد في القرن العشرين. يعود أصل الشاعر أحمد بن محمود اليوغنكي إلى قرية يُوغنَك بالقرب من سمرقند. برز هذا الأخير في أواخر القرن الثاني عشر ونظم قصيدة طويلة حملت اسم «هِبة الحقائق». وأعادت الصحافة الأوزبكية نشر هذه القصيدة، جزئياً وبالكامل، منذ أواخر العام 1950، وهي تُعَدُّ الآن تحفةً فنيّة من الأدب التركي القديم، تقدّم العديد من النصائح حول جميع أنواع السلوك، ومن أبرزها الكرم (أو ما يُعرف بالـ«أخيليك» باللغة التركية القديمة). فيقول الشاعر: «إذا كان لا بدّ من المدح والثناء، فهما يليقان بالرجل الكريم» و«الكرم، سواء أكان قليلاً أم كثيراً، يثني عليه الجميع». فالشاعر أحمد أراد أن يحضّ القرّاء على الابتعاد عن البخل[1].

في هذا المجال، يقول أحد الأقوال الأوزبكية المأثورة المعمول بها حالياً: «إذا عثر الكريم على شيء ما، انتفع به الجميع؛ وإذا وجد البخيل شيئاً ما، خبأه وانتفع به وَحْدَه»[2].

---

(1) أحمد بن محمود يوغنكي، «Hibatul - haqayiq»، Ozbek asabiyati، المجلد 1 (طشقند: OzSSR Dawlat Badiiy Adabiyat Nashriyati، 1959)، ص. 64؛ أديب أحمد، محمود يوغنكي، Atebeul - hakayik، نسخة، رشيد رحمتي أرات (إسطنبول: Atesh Basimevi، 1951)، ص. 51.

(2) Ozbek khalq maqallari (طشقند: OzSSR Dawlat Badiiy Adabiyat Nashriyati، 1960)، ص. 111؛ Ozbek tilining izahli lughati، المجلد الثاني، ز. م. معروفوف، طبعة (موسكو: «Rus Tili» Nashriyati، 1981)، ص. 29.

ونصح أحمد اليوغنكي الرجل الغنيّ بالابتعاد عن الغرور ليكون سخياً بما يكفي، ويقول: «المغرور منبوذ من الجميع، من الله تعالى ومن البشر»[1]. فاليوغنكي يَعُدُّ أن الثروة والسلطة والمكانة لا تكتمِل إلا بالتواضع والبساطة.

ويظهر التطبيق العمليّ لهذه الأفكار طريقة فهم عامّة الشعب لها ولأهميّتها. وأدرك معظم الناس أن هذه العدالة غير الملموسة لا تحقّق الكثير من دون أعمال الملك الصالحة. ثُمَّ أصبح اطلاع ملوك الحاضر والمستقبل على المثل العليا للعدالة والإنصاف هدفاً دائماً للمؤرخين والمفكّرين والسياسيين. وتبيّن ذلك في الأدب الشعبي وفي شعر الكتّاب المبدعين العظماء. يعكس بعض الأدب الشعبي في آسيا الوسطى اللغة الرمزية والحرفية التي استخدمها الأوزبك البدو وأغنوها إغناءً كبيراً، على عكس ندرة الشعر المكتوب في عهد الشعراء التيموريين الأوائل وأسلافهم. ففي الواقع، شكّل هذا الأدب الشعبي معايير واضحة، استطاع من خلالها أفراد رفيعو المستوى أن يُقوِّموا أو يوجّهوا قرارتهم وتصرّفاتهم.

في الملحمة البطولية «آلپامِش– Älpamish»[2] التي يوليها الأوزبك أهميّة كبيرة، نجد وصفاً مفصّلاً عن القادة الفاضلين الذين هم في صراع شرس مع نظرائهم الأشرار. وفي نهاية إحدى نسخ الملحمة التي دوّنها فاضل يولداش أوغلو أوائل القرن العشرين، رجع زعيم قبيلة الأزوبك الحقيقيّ من مكان بعيد للإطاحة بالمغتصِب وتحرير شعبه من الخزي والعار. ومن خلال هذه الملحمة، استطاع كلّ من أصغى إلى هذه الملحمة في القرون الوسطى، وكلّ من قرأها في القرون اللاحقة، أن يستخلص العديد من مبادئ الملَكيّة. وعلى الأرجح، فإنّ ما أضيف على هذه الملحمة يعكس خليطاً من المفاهيم القديمة والجديدة حول الملكيّة، يضاف إلى ذلك دور القادة وسلوكهم. ويقوم من أنشد هذه الملحمة في نهاية الجزء الخامس (من أصل عشرة أجزاء) بوصف كرم «آلپامِش» عند عودته من حملته الصعبة، فيغنّي قائلاً:

---

(1) أحمد يوغناكي، Hitabul - hakayiq، ترجمه إلى الأوزبكية ك. محمدوف (طشقند: Ghafur Ghulam nami-dafi Badiiy Adabiyat Nashriyati، 1971)، ص. 64، Ocherki istorii obshchestvenno - filosofskoi mysli v Uzbekistane (طشقند: Izdatelstvo «Fan» Uzbekskoi SSR، 1981)، ص. 155.

(2) Alpamish. Dastan تلاوة فاضل يولداش أوغلو، مؤلف، هادي ظريف، طورا ميرزاييف (طشقند: Ghafur Ghulam namidafi Adabiyai wa Sanat Nashriyati، 1979)، ص. 184 - 85.

عندما يعود أحد النبلاء إلى وطنه الأمّ يصبح الحاكم الأعلى،
كم عدد الحيوانات التي ذبحها، وما مقادير البيلاف التي وزّعها؟
وماذا فعل بثروته اللامتناهية؟
فهو يوزّع الغنائم من دون توقّف أو كَلَال.
يقوم يومياً بتنظيم مباراة لذبح المواشي
ويحرص على توزيع الجوائز للرابحين في هذه المسابقة
لا يقوم بهذه الأفعال سوى محاربي بيسين الشجعان

هذه الأعمال الخيّرة والأدوار القيادية التي يتمتّع بها القائد الصالح تتناقض مع البشاعة والقمع والظلم التي يمثّلها الطاغية الشرير في هذه الملحمة. وكلّما تقدّمنا في ملحمة «آلپامِش»، أظهر الشرير «أولتانتاز» (أي العقل الحقير) حقيقة الظلم الذي يمارسه. واللافت أن الرجل الذي ينشد هذه الملحمة، وهو يأتي من آسيا الوسطى، يعرّف «أولتانتاز» بأنه الهجين الذي ولدته عبدة فارسية مُحتقرة. فتصوّر القصّة وغداً غاصباً يُهزم على يد البطل العادل «آلپامِش»، الذي عاد إلى دياره بعد غياب سبع سنوات في بلادٍ بعيدة. وعندما يبدأ «آلپامِش» بمحاربة هذا الطاغية الوضيع، يغنّي الشاعر الشعبي قائلاً:

ضباب المِحنة يزول
العديد من الأعداء يموتون
ويحين مجيء خان الأوزبك[1].

تتّخذ مثل هذه الأبيات أشكالاً متنوعة لا تُحصى في الأدب الشعبي الأوزبكي الشفهي الكثير الغنى. في ملحمة من خوارزم، تحت عنوان «أحمد ويوسف»، شدّد المغنّي الشعبي على أن ملوك الأوزبك يحكمون بعدل، يعاملون كلّ شرائح المجتمع بنزاهة:

يشبه كرم الأوزبك كرم الشاعر حاتم[2] **(وهو مثال الشرقي للكرم)، ويشبهون قادتهم بالقائد بهرام**[3]**، ويشبّهون بطولة الشبّان الشجعان بالبطل رُستم**[4] **[والاثنان من الأبطال الأسطوريين] في**

---

(1) Dastan .Alpamish، ص. 369، 381 - 82.

(2) حاتم الطائي (توفي أواخر القرن السادس عشر) شاعر جاهليّ اشتهر بشجاعته وسخائه وكرمه. ضُرب المثل بكرمه.

(3) بهرام (توفي 591 م) الملقب بجوبين، أحد قادة الفرس من أسرة مهران الإقطاعية الشهيرة. تمكن من هزيمة خاقان الترك في عهد هرمز الرابع وغنم غنائم كثيرة، واضطر الأتراك لأول مرة إلى دفع جزية للملك الساساني.

(4) رُستم دَستان: بطل أسطوريّ فارسيّ، من أشهر أبطال «الشاهنامه» للفردوسيّ. ابن زال وأبو سهراب. فارس

ساحة المعركة[1].

في الحقيقة، يسهب الأدب الشعبيّ في الكلام عن قيم الإنصاف والنزاهة ومفاهيم العدالة الشعبية. أمسى محمود الغزنوي[2] (حكم من سنة 998–1030م.)، ناصِر سلالة الغزنويين، في كتابات آسيا الوسطى، نموذجاً للسلطان المثالي ومحطّ إعجاب وتقدير، بعد الأمير إسماعيل. إن السلطان محموداً سيطر بالقوة، في العام 1016، على الروافد الجنوبية للمنطقة، بما في ذلك سمرقند وبخارى، وسيطر كذلك على خوارزم لمدَّة زمنيّة. وعلى الرغم من ذلك، أطلق عليه مستشارو الملوك الصفات المثالية كالتسامح والكرم والإحسان. وبعد صراع كبير مع أخيه على حقّ السيطرة على الدولة الغزنوية، انتصر محمود وقواته بعد معركة ضارية. ومع ذلك، «بعد أن هدأ غضب الأمير سيف الدولة (وهو اللقب الذي أعطي للسلطان محمود)، وانتهت المعركة وهمد فتيل الحرب، صفح السلطان عن أخيه وضمّه تحت جناحيه ووفّر له الحماية والدعم». وفي هذا السياق، أكّد أحد المؤرخين المعاصرين لأعمال السلطان محمود وأبيه ومآثرهما أن:

السلطان محمود كان رجل كرم من الطراز الأول، وكانت تصرّفاته مُحبّة. زيّنت هذه الفضائل ثوبه الملكيّ وطرّزته نواياه الحسنة بأسلوب بديع... كان يعمل وفق ذلك المثل الحسن الذي يَعَدُّ أن الملك الحكيم يجب أن يتصرّف بحذر، حيث إذا عاقبَ أحدهم، وهو في حالة غضب، يستطيع إصلاح الخطأ عندما تهدأ الأمور[3].

مغامر، تغنّى الفردوسي ببطولته ومغامراته، وزيّن الفنانون الفرس مخطوطاتهم بمشاهد أخباره.

(1) Yusuf wa Ahmad. Jusuf und Ahmed. EIn ozbegisches Volksepos im chiwaer Dalekte، ترجمة هـ. فامبيري (بودابيست: Druck des Franklin - Verein، 1911)، 31 - LL30؛ أرمينيوس فامبيري، Sketches of Central Asia (مشاهد من آسيا الوسطى) (لندن: Wm. H. Allen، 1868)، ص. 348.

(2) محمود بن سبكتكين(998-1030 م) :

من كبار القادة والفاتحين الذين عرفتهم دولة الإسلام. في عهوده الأولى قضى على الوجود الساماني في خراسان (سنة 999 م). غزا بلوشستان وخوارزم، حارب البويهيين ومذهبهم الشيعي، واستولى على الري العام 1029 وبدأ منذ 1001م القيام بحملات منظمة لغزو الهند، وبلغ في فتوحه كجرات، السند وقنوج، وسط الهند. اعتبر بذلك أول من مهد الطريق للإسلام لدخول الهند.

(3) محمد بن محمد الجبر العتبي، The Kitabi - i Yamini, Historical Memoirs of the Amir Sabaktagin, and the Sultan Mahmud of Ghazna, Early Conquerors of Hundustan and Founders of the Ghazanavide Dynasty، ترجمة جيمس رينولدز (لندن: طبع لمؤسسة الترجمة الشرقية في بريطانيا العظمى وإيرلندا، 1858)، ص. 217 - 18، 242 - 43، 447 - 48.

تعلّم محمود أصول الزعامة من والده سبُكتكين[1]، الذي كان في البداية عبداً سامانياً، وكان محمود «يحبّ دائماً الاستماع إلى تاريخ الملوك»[2]. والتعلّم من كبار السنّ ومن أحداث التاريخ من شأنه أن يصقل مفهوم القيادة لدى الفرد، على الرغم من أنّ الاستعداد للمسؤولية كان مألوفاً في عهد السلطان محمود. وكان أوائل ملوك آسيا الوسطى ينصحون وريث العرش أن يطّلع على تاريخ كبار الشخصيات وسِيَرِهم الذاتية.

في الواقع، هيمنت صورة معيّنة رسمتها المخيّلة الشعبيّة على خيارات الملوك المثاليين الذين حكموا بأساليب مختلفة. وكان الشعب يَعُدُّ أن أي أمير أو خان يتّسم بالعدالة، بعد مدّة وجيزة على اعتلائه العرش تماماً. غير أن الشعب يحتاج إلى وقت أطول ليتقبّل وجود أحد الزعماء الأجانب في هذا المركز الساحر، وأبرز هؤلاء الإسكندر الكبير، وقبله بنحو ثمانية قرون الملك أنوشروان. فعُرفت أهميّة الأمير إسماعيل، وحظي بالتأييد الدائم بعد مدَّة وجيزة من وفاته. وحدث الشيء نفسه أيضاً مع القائد محمود الغزنوي. ومع أن الفاتح الأجنبي جنگيز خان وصل إلى آسيا الوسطى بعد الغزنوي بمئتي سنة فقط، غير أنه لم يحظَ بالتأييد الشعبي إلاّ بعد وقت طويل.

الحقد بمواجهة التسامح

جاء جنگيز خان (1167–1227)، المغولي المشهور الذي كان أمّياً، ليكمّل الثلاثيّ المؤلّف من العمالقة الأجانب الثلاثة. فهؤلاء، وعلى الرغم من طغيان حكمهم أو أساليبهم العنيفة التي استخدموها ضدّ أو في آسيا الوسطى، إلا أنهم سحروا مخيّلة سكّان هذه القارة الآسيوية. وبين عامي 1219 و1223، قضى جنگيز خان وجيوشه الغازية على كلّ أشكال المقاومة في المنطقة. والجدير بالذكر أن أسلوب هذا الفاتح المغوليّ يختلف عن ذلك الذي ينادي به «أي إرشاد مُسلم للملوك». فلم يكن يعرف التسامح والشفقة والشهامة والكرم والاهتمام بشؤون الناس العاديين والصدق أو إحدى المزايا الأخرى التي يتمتّع

---

(1) سُبُكتكين (توفي في العام 997 م): قائد سامانيّ، صهر ألب تكين وخلفه، استقلَّ في غزنة وهو جدّ الغزنويّين.

(2) نظام الملك، The Book or Rules for Kings (كتاب حكومات أو حكم الملوك) ترجمة هوبيرت دارك (لندن: روتليدج وكيغان بول، 1960)، ص. 50، 120؛ ستانلي لاين بول، The Mohammadan Dynasties (الإمارة المحمدية) (نيويورك: فريدريك أونغار، 1965، أعيدت طباعته منقحة في العام 1893)، ص. 287.

بها المثل الأعلى للقيادة في آسيا الوسطى. وفي عهد الخانات المغول الأوائل، كانت الصفات التي تُحترم وتنال الاهتمام هي الضراوة والنتائج النهائية للمعركة على حساب حاجات البشر وقيمهم، يضاف إلى ذلك عدم الرحمة مع الخصوم والأعداء. وإلى جانب ذلك، كان التشديد على الطاعة العمياء بدلاً من الإقناع أو الولاء، فذلك يُعَدُّ إيماناً راسخاً ومُتحمّساً باستقامة الخان المغولي التي تعود جذورها إلى تفويض إلهيّ (الأمر الذي يشكّل عاملاً أساسياً في المشروعية السياسية لدى المغول). ويضاف إلى ذلك، أنه كان من الضروريّ التشديد على نظرة أرستقراطية للمجتمع وعلى الحياد التكتيكيّ في مسألة الدين. ولم يشدّد جنگيز خان في أيّ مكان على مفهوم العدالة المعروف الذي كان مسلمو آسيا الوسطى يعتّزون به اعتزازاً كبيراً. أما الاتجاه الخفيّ في ما يتعلّق بالحرص على تطبيق العدالة وتركيز الشعب على الاحترام العام للملك وعلى صورته الحسنة، فمن شأنه أن يوضّح كيف يتعامل مسلمو آسيا الوسطى مع مفهوم القيادة. لم يكن جنگيز خان يتخيّل نفسه زعيماً شعبياً. يعكس كلّ نظام المغول وأقوالهم، مجتمعهم الهرمي الذي يتناقض مع الطابع التفاعلي الكبير للإسلام في آسيا الوسطى. إنّ الثوابت التي نُسبت إلى جنگيز خان، والتي أعلنها المؤرخون والحاكم أبو الغازي بَهادُر خان (حكم خوارزم من سنة 1642-1663) تعزّز الانطباع بالتزام المغول الصارم وخضوعهم، بدلاً من المساواة والإنصاف. فبحسب أبو الغازي بَهادُر، إنّ جنگيز خان يَعُدُّ أن «كلّ من يتدبّر شؤون بيته جيداً، يستطيع أن يتدبّر شؤون البلاد كذلك». إنّ أي أرستقراطية مغولية تنبع من العائلة والقبيلة تقوّي هذا النوع من المبادئ وتضمن التجانس العرقي بين أعلى الرتب العسكرية وطبقة النبلاء. وعلى هذا النحو، ترتبط السيادة بالعرقية في آسيا الوسطى الجنگيز خانيّة[1].

كان الأمير تيمور (ولد في سنة 1336 وحكم من سنة 1370 ـ 1405م)، المُفتخر بكونه من سلالة جنگيز خان، آخر الملوك الثلاثة الذين شكّلوا قدوةً خلال العصور الوسطى في آسيا الوسطى قبل الهيمنة الأوزبكية. وهو، على الأقلّ، اتبع جزئياً التقاليد التي

---

(1) ب. يا. فلاديميرتسوف، The Life of Chingis - Khan حياة جنگيز خان (نيويورك: بنيامين بلوم، 1930، أعيدت طباعته في العام 1969)، ص. 66 - 71: أبو الغازي بَهادُر خان، Shajara - i Turk. Histoire des Mongols et des Tatares (أنساب التُرك. تاريخ المغول والتتار) أعده وترجمه بيتر إ. دوميزون، L136: (أمستردام: منشورات فيلو، 1970، أعيد نشره منقحاً في العام 1871 - 1874).

عُرفت بها القيادة الأصلية في المنطقة. وحرص تيمور، الذي كان أمّياً، على الإصغاء إلى أعمال المؤرخين المكتوبة بلغته الأمّ (التركية)، أو بالفارسية. وقد عيّن لهذه الغاية «قصّة خان»، أي قارئاً رسميًّا، في بلاطه الملكيّ. استفاد تيمور من معرفته الواسعة بالتاريخ، التي أدهشت كبار المؤرخين[1]، لحَثّ أتباعه. في «المعاهد»، المنسوب مبدئياً للأمير تيمور، يحتلّ المؤرخون المرتبة التاسعة بين المراتب الاثنتي عشرة العالية التي ينتمي إليها الأفراد».

«الذين جعلوا أسس حكومتي وبنيتها الفوقية قويّة ودائمة... هؤلاء الرجال أخبروني عن حياة الأنبياء والأولياء، وتاريخ الأمراء القدامى، يضاف إلى ذلك الأحداث التي أدّت إلى تعاظم إمبراطورياتهم، والأسباب التي أدّت إلى خسارة ثرواتهم»[2].

ورأى الأمير تيمور، وعلى غرار الحاكمَين النموذجيين اللّذين سبقاه في آسيا الوسطى، أنه من الضروري أن يلتزم الملك بالعدالة في تصرفاته وبأن يحيط نفسه بوزراء يتميّزون بالعدالة والفضيلة... حقًّا، إذا ما كان الوزير ظالماً وقاسياً، فلن يمرّ وقت طويل قبل أن يقوّض البنيان الذي يتكوّن منه سلطان سيّده وحكمه[3].

الرموز والشهامة

ومن خلال التشديد على أهميّة الإحسان، وإرساء قِيم محدّدة، يضاف إلى ذلك التمسّك برموز السيادة المعروفة، أسهم تيمور في نشر مفاهيمه الخاصَّة وتلك التي قدّمها أسلافه حول أعراف القيادة. تشكّل الرموز الثلاثة الأساسية للسلطة مجموعة من الإشارات غير القابلة للاختزال التي تدلّ على استقلاليّة الحاكم: الرمز الأول هو حقّ الحاكم بتدوين الطقوس الدينيّة باسمه، والثاني هو الامتياز الحصريّ بسكّ العملة، والثالث هو حقّ

(1) أحمد ابن عرب شاه، «Ajaib al - maqdur fi akhbar timur: Tamerlane or Timur the Great Amir» (تيمورلنك أو الأمير العظيم)، ترجمة ج.هـ. ساندرز (لندن: 1936، أعيد نشره في لاهور: Progressive Books، n.d.)، ص. 145 - 46، 296 - 99، 312؛ ف.ف. بارتهولد، «Ulugh - Beg»، Four Studies on the History of Central Asia (ليدن: إ. ج. بريل، 1958)، المجلد 2، ص. 39.

(2) تيمور، Tuzukat - i Timuri: Institutes Political and Military (المؤسسات السياسية والعسكرية)، ترجمة مايجور دافي (أوكسفورد: منشورات كلاريندون، 1783، أعيد نشره، من دون تاريخ محدد)، ص. 213.

(3) تيمور، tuzukat - i Timuri، ص. 221 - 223.

الانفراد بالحُكم والسيطرة. برهن تيمور أن السيادة تعني السلطة خلال ديكتاتوريّته مع «ملوك إيران وتوران[1]»...الذين كانوا يأتون إليه ويقدّمون له الهدايا والغنائم، ثمَّ ظلّوا على عتبات العبودية والرقّ»[2]. ويشمل حق الملك الانفراد بالحكم طريقة تسيير علاقاته بالخارج. تيمور والأمراء والخانات السابقون واللاحقون، مارسوا سلطتهم في مجال العلاقات الخارجية، عادِّينَ ذلك، مسألة سيادية أساسية.

بيد أنّ مفهوم تيمور للمَلكيّة انحرف عن القوانين السابقة المتعلّقة بسلوك الأمراء. وفي الواقع، لم يظهر هذا الاختلاف نتيجةً لقوانين الملكية التي وضعها والتي تفتقر تماماً إلى أيّ طابع مثالي، بل جراء مواقف المغول، الذين صادف عهدهم في الحقبة الفاصلة بين قوانين المَلكيّة القديمة وعصر النهضة في آسيا الوسطى في ظلّ عهده. ولذلك، ظهر أحد الثوابت المهمَّة الذي يدعو إلى الطاعة الصارمة لأوامر الملك، مهما ترتّب على ذلك من نتائج. واللافت أن العديد من هذه القواعد تشبه البديهيات، التي عُرف بها القائد المغولي البدويّ، أكثر من فكر ملوك آسيا الوسطى المثقَّفين في بَلخ أو نيسابور أو سمرقند. وفي وقت لاحق، سيكتسب هذا الميل نحو المُثل المغولية مزيداً من الدَّفْع، ولن يحدُث ذلك إلاّ بعد عقود من وفاة تيمور.

وليس غريباً أن هذا القانون الصارم وجد صدًى كبيراً في المساحات المفتوحة، خارج العواصم التقليديّة. أما المجتمع المضطرب خارج حدود آسيا الوسطى فقد اختار قواعد للسلوك فريدة من نوعها، وحدّد أهدافاً وانشغالات مختلفة. إنّ هؤلاء الفرسان والرعاة، الذين يرغبون بشدّة في الحصول على ثروة ورفاهية المدن، ولا يرغبون في تبديل أسلوب حياتهم، يسعون إلى تعزيز موقعهم، وليس الحفاظ عليه فحسبُ. وتتميّز حياة هؤلاء القوم بالنمط البطوليّ والبيئة المتقلّبة والانعزال عن الشعوب المحيطة. وقد أدّى تنافس أنظمة القِيم إلى حالة من التوتر بين الشعوب المقيمة من جهة وتلك المهاجِرة من جهة أخرى. ولكن هذا التوتر، الذي مزج بين تقاليد كلا الطرفين وأعرافهم أسهم في تعزيز هيمنة الأوزبك البدو على المدن الجنوبية. ثمَّ إنّ هذا الاختلاف الجوهري المندمج مع

(1) توران هي آسيا الوسطى أي أرض توركمان المتمثلة بأوزبك وقرغيزي وكازاخستان وتوركمان واذربيجان وتتارستان ومغول بلغاريا وباقي أطياف التوركية.

(2) ابن عرب شاه، Ajaib al - maqdar fi akhbar timur'، ص. 213.

عدم التجانس في آسيا الوسطى، يطرح العديد من المشكلات لدى شعوب المنطقة الذين يؤثرون تأثيراً كبيراً في هويّة جماعاتهم.

القِيم والمعتقدات

بعد وفاة تيمور بأقلّ من ثلاثة أشهر، لمعَ اسم زعيم أوزبكي جديد خارج آسيا الوسطى، وهو أبو الخير خان (1412–1468)، الذي ارتجفت سهول القپچاق تحت وطأة جبروته. لقد عكس أبو الخير خان خليطاً من القيم، على الرغم من أنه شدّد على جانب واحد من الانقسام القائم. إن الفضيلة والشهامة هما من بين الصفات التي قد يتكلّم عليها المؤرّخ في القرن السادس عشر، في حين أن مؤرّخاً آخر، حتّى قبل العام 1590، يَعُدُّ أن البراعة العسكرية والصرامة السياسية والكرم والعظمة وبُعد النظر هي من السمات البارزة لدى الخان. يضاف إلى ذلك، أنَّه استفاد الكتّاب العاملون لدى أولاد وأحفاد أبي الخير خان من فرصة التعامل مباشرةً مع هؤلاء، بصفتهم مستشارين ومقرّبين من حاكم بلاد ما وراء النهر وخراسان آنذاك محمد شيباني خان (1451–1510)، وحاكم تركستان سيونچ خوجة خان (توفي في سنة 1524 ـ 1525)، وحاكم سمرقند عبد اللّطيف خان (توفي في سنة 1550 ـ 1551)، وجميعهم أبناء أو أحفاد أبي الخير خان. ومن الصعب تخيُّل أن أحد الشهود على هذه الحقبة التاريخية، والذين برهنوا على دقّة عالية في نقل الوقائع، قد أدلى بشهادته وفق هذه المصادر المذكورة آنفاً[1].

وبعد ذلك، اتبع الخان الأوزبكي بروتوكولاً للأعمال والتحرّكات الرسمية التي تقع على عاتق الملك. وشكر الله على الانتصار الذي حقّقه في هذه المعركة. ومن ثمّ، انتقل إلى أردو بازار في سهل نهر كنگير. (وكان القائد المغولي باتو خان (امتد حكمه بين عامي 1224 و1256) في شمال غرب أوراسيا، قد جعل هذه المنطقة «مقره الأساسي الأكثر جلالاً»).

---

(1) هنري هـ. هوورث، تاريخ المغول منذ القرن التاسع وحتى القرن التاسع عشر، الجزء الثاني، القسم 2 (لندن: 1880، أعيدت طباعته في نيويورك: بورت فرانكلين، من دون تاريخ محدد)، ص. 686 - 90؛ بوري أ. أحمدوف، Gosudarstvo Kochevkh uzbekov (موسكو: Izdatelstvo «Nauka»، 1965)، ص. 27، 29، 55 - 56، 131 - 33، 161 - 62، بارتهولد، «Ulugh Beg»، في Four Studies on the History of Central Asia (أربع دراسات تتناول تاريخ آسيا الوسطى)، المجلد 2 (ليدن: إ. ج. بريل، 1958) ص. 108 - 9، 165، 171n.

انتقلت ملكية أوردو بازار، التي كانت عاصمة سهول القبچاق ومفخرة سلاطين العالم، لنوّاب بلاط الخان الأوزبكـي. وفي هذا الموقع، كان هؤلاء يؤدّون خطبة الجمعة، باسم أبي الخير خان، وينقشون على النقود اسم صاحب السمو ولقبه الخاقان [أبو الخير خان][1].

وكان الخان يوزّع ألبسة الشرف والنزاهة على القادة وكبار الشخصيات، مضيفاً بذلك نوعاً جديداً من العادات الملكيّة. ثُمَّ كان الخان يحتفظ بحقّه في الرموز الأساسية للسيادة، التي تمتّعت بها حدود الاتحاد الأوزبكي هذه.

وتبدو كلّ هذه الصفات وأشكال السلوك تلائم خاصَّةً شيخ القبيلة البدوية. فأصبح من المتوقّع أن أي مؤرّخ مقرّب من القادة أو مُعتمد رسمياً، أو أي كاتب سيرةٍ ذاتية، في الزمن السّوڤييتي الحديث وما بعده، يُظهر الزعيم السياسي بصورة إيجابية. ومع ذلك، إنّ السمات التي شدّد عليها كتّاب القرن السادس عشر تستثني، ولاسيَّما في ما يتعلّق بأبي الخير خان، بعض الصفات التي كانت تَعُدُّها الكتب الإرشادية في العصور الوسطى ضروريّة للسلوك الملكيّ. وإنّ أي تعليقات على تمسّك أبي الخير بمبدأ العدالة ستفتقر افتقاراً ملحوظاً، إلى الخبرات والدراسات المُستنبطة من المصادر الأولية في عصر هذا الخان. مع الإشارة إلى أن «يَسَق» تيمور، لا يتضمّن أي إشارة إلى حسّ التسامح أو حتّى الصفح عن الشوائب.

وبصورة عامّة، كان الخان يعكس التوتر السائد بين الأعراف وقوة الطاعة الدينية للسلطة من جهة وقوة العدالة من جهة أخرى. إلى خمسمئة سنة قبل الخانات الأوزبكيين، عَدَّ المفكّرون في آسيا الوسطى أن العدالة تتجسّد في شخص الملك. وبالتأكيد سمع مشايخ البدو الرُّحل عن هذه العدالة من كبار السنّ المحيطين بقصر أبي الخير خان أو من أولئك الذين أنشدوا الملاحم التاريخية.

وتحتلّ أهمية احترام كبار السنّ، بعد فضيلة التقوى، المرتبة الأعلى تقريباً بين السمات الحسنة المعروفة في سهول القبچاق. وفي غالب الأحيان، ركّزت الكتابات التاريخية على احترام الزعيم لوالده، ولوالدته كذلك. واستطراداً، تمّ تسليط الضوء على أهمية احترام

---

(1) مسعود بن عثمان قوهستاني، «tarikh abul khayr khani»، - Materialy po istorii kazakhshikh khanstv XV (Izvlecheniia iz persidskish I tiurkskikh sochinenii) XVIII vekvo، ترجمة س. ك. إبراهيموف (ألما آتا: Izdatelstvo «Nauka» Kazakhskoi SSR، 1969)، LL321a، 323ش - 323لا، ص. 153 - 55، 515 - 58.

زوجات الخان اللواتي يقمن بتربية أولاده. فهؤلاء النساء لا يُسْهِمْنَ في تواصل سلالة الملوك فحسب، بل في كثير من الحالات، يجلُبن القوة والشرعيّة إلى كلّ من انحدر من سلالتهنّ. يشير العديد من المؤرخين إلى أن زوجة أبي الخير خان، الأميرة ربيعة سلطان بيجوم، أدَّت هذا الدور الأنثويّ في تاريخ آسيا الوسطى. وإلى جانب الفطنة السياسية، تميّزت هذه الأميرة بعلاقتها الوطيدة مع ثلاثة من القادة المعروفين في الشؤون الدولية الشرقية. كما تولّت تربية الخانَين الشيبانيين، أبي منصور قوچكونچي (حكم من 1510 إلى 1530) وسيونچ خوجه خان ومن خلال مواهب ربيعة سلطان بيجوم، اكتسبت فضيلة جدّها الغنيّ عن التعريف، الأمير تيمور. فبعد أن أقدم أخو الأميرة ربيعة (المقاتل ميرزا أبو سعيد، امتد حكمه بين عامي 1451 و1469) على قتل أبيه (ميرزا أولوغ بك، حكم سمرقند بين عامي 1409 و1449)، زوّجها لأبي الخير خان في العام 1451، فأصبحت ربيعة الزوجة الرابعة له، بعد أن كان تزوّج ثلاث نساء ينتمين إلى قبائل البورقوت والمانگيت والكونگرات الأوزبكية. ونتج عن هذا الارتباط تحالف سياسي مُهِمّ بين النبلاء التيموريين وزعماء القبائل الأوزبكية[1]. أشار المؤرخ مسعود بن عثمان قوهستاني (توفي نحو العام 1590)، في كتابه «تاريخ أبي الخير خان» (نحو العام 1544)، إلى مدى التقدير والاحترام اللذين حظِي بهما أبناء الأميرة ربيعة والمتحدّرين من عائلتها، فيقول المؤرّخ: «الشاهينة» التي هي الأمّ العظمى، والمهد واللِّحاف الأعلى، بلقيس العصر(أميرة سبأ)، التي كانت زوجة الخان المحبوبة وعمّة الأمير، ساندت ودبّرت أمر ابن أخيها». في الواقع، اتّخذ محمد جوكي ميرزا (توفي في سنة 1463ـ64)، الأمير التيموري وابن أخيها عبد اللطيف ميرزا (حكم في 1449–1450)، من سهول القپچاق ملاذاً له ولأبي الخير خان الذي وفّر لمحمد جوكي ميرزا الدعم العسكريّ للاستيلاء على سمرقند. وعلى أثر خلاف بين محمد جوكي ميرزا والقائد الأوزبكي- الكازاخستاني لهذه الحملة، أصبحت الأوضاع كارثيةً، وذلك بعد أن حقّق كلا الطرفين مكاسب عسكرية في بلاد ما وراء النهر ضدّ قبيلة

(1) محمود بن أمير والي، «Bahr al - asrar fi manaqib al - akhyar»، Materialy po istorii kazakhsikh khanstv XV - XVIII vekov (Izvlecheniia iz persidshikh I tiurkskikh sochinenii)، ترجمة س.ك. إبراهيموف (ألما آتا: Izdatelstvo «Nauka» Kazakhskoi SSR، 1969)، LL131a - 131b، ص. 354 - 55؛ ميرزا محمد حيدر دوغلات، Tarikh - I rashidi. A history of the Moguls of Central Asia، ترجمة إ. دنيسون روس (لندن: سامسون لوو، مارستون إند كومباني، 1898، أعيد نشره في نيويورك: Praeger Publisjers، 1970)، ص. 375 - 77.

چَغطاي، كما أسماها المؤرخ بالقوات التيمورية. ثُمَّ أخفقت ربيعة سلطان بيجوم في الثأر من أخيها في سمرقند أبي سعيد ميرزا. لا شكّ في أن خبرة ربيعة سلطان بيجوم تعكس عدم الاستقرار السائد في التحالفات الإيديولوجية والعسكرية القائمة بين الزعامات الأوزبكية التيمورية المتنافسة، كما تسلّط الضوء على أهميّة دور المرأة بين نبلاء آسيا الوسطى على صعيد تحديد السيادة[1].

المُنتصر الصالح

في جوهر هذه الأعمال التاريخية، يشكّل أبو الخير خان نموذجاً ممتازاً للرابح الآسيوي الجيّد؛ فيتعارض تعارضاً لافتاً مع نموذج الخاسر الغربي الجيّد الذي سيظهر في أوقات لاحقة. فقد كان الرابح الشرقي الجيد يدرك طريقة التعامل مع أصدقائه وأعدائه كذلك، عندما كان هو المنتصر. غير أن موقفه لم يكن واضحاً في مراحل الخسارة حيث إن التواضع إلى حدّ بعيد والتحدّي المُبرمج قد يناسبان الوضع الراهن. وكان الرابح الجيّد يعِي ضرورة مكافأة مناصريه وجنوده مكافأة كبيرة كلّما سنحت الفرصة. أثبت أبو الخير خان هذا المبدأ منذ بداية ولايته عندما مَنَعَ رجاله البدو، بعد السيطرة على خوارزم في سنة 1431، من نهب أورغانش Urganch خلال السماح لكلّ قائد ومحارب بالاستفادة من خزانة الدولة، ولكن ضمن حدود معيّنة[2].

تفتقر هذه الصورة عن الشهامة إلى الجانب النبيل الذي يتميّز به النموذج الساماني: فالأمير إسماعيل لم يكن يكافئ أتباعه والقادة فقط، بل كان يقدّم النصائح ويُظهر الاحترام والكرم لمعارضيه وفق مبدأ توجيهي، وليس مناورة تكتيكية. ثُمَّ عمِل أبو الخير خان المُناور، من خلال هذه القيم، على تأثير دور المغول البدو في تراث آسيا الوسطى. وبحسب هذه المصادر المذكورة آنفاً، فإنّ أداء أبي الخير خان رابحاً يفتقر إلى النمط التصالحي، الذي نادى به أمراء العصور الوسطى ومستشاروهم. فهؤلاء اتّصفوا برغبتهم

---

(1) مسعود بن عثمان قوهستاني، «Rarikh abul khayr khani»، L342، ص. 170؛ Shir Muhammad bin Amir، Awaz biy Mirab balmunis'، «Firdaws al - iqbl»، L24b، ص. 436.

(2) مسعود بن عثمان قوهستاني، «Tarikh - i abul khayr khani»، طبعة نفدت في inv. رقم 5392، 5 - LL24، أ.أ. سيمينوف، «K voprosu o proishkozhdenii i sostave Uzbkevo Sheibani Khana»، Trudy Akademii Nauk Tadzhikskoi SSR 12 (1954): 2.

في الاستقرار والوئام بدلاً من الانتقام السريع أو المكاسب المؤقتة. وفي هذا الخصوص، أضاف أبو الخير خان على الآفاق الصاعدة في آسيا الوسطى الطابع الانتقامي المغولي أكثر ممّا أضاف الطابع المتريّث الذي تميّز به السامانيون؛ وكذلك أضاف انعدام الصبر الذي يميّز البدو الرحّل أكثر ممّا أضاف التسامح أو الكياسة اللّذين يميّزان أهل المدن.

انتشرت القبائل الحليفة لأبي الخير خان في مساحات شاسعة في شمال آسيا الوسطى. ومما لا شكّ فيه أنّ مفاهيمها حول السلطة والعدالة أثّرت تأثيراً ما في المناطق المجاورة لها. ولكن، في القرن الخامس عشر، أصبح التواصل المستمرّ بين هؤلاء البدو والشعوب المقيمة جنوباً، يتمّ في نهاية المطاف بطريقة مباشرة. وفي هذه الأثناء، تراجعت وحشيّة الجنود البدو والقادة، في أعمالهم الواسعة والصغيرة، على طول الحدود وفي قلب بلاد ما وراء النهر، وغيّرت بعض الشيء في الممارسات التي يقوم بها سكّان تلك المناطق. وبموازاة ذلك، لم يكن في استطاعة مجموعة القبائل البدويّة هذه ألاّ تتأثّر البتّة بمعايير الآداب العسكرية والمدنية التي وضعها سكّان بلاد ما وراء النهر. وعلى سبيل المثال، في العام 1464، وفي مبادرة حسن نيّة، أطلق التيموريون سراح شقيق أبي الخير الأصغر، سيد يكه سلطان، الذي أَسره التيموريون في هراة بعد أن اعتُقل فيما مضى بالقرب من خوارزم.

عَدَّ الخانات أن «هذا الشاب المتميز بأخلاقه وصفاء إيمانه» والذي كان ينكب على قراءة القرآن لم يكن يصلح لخلافة هذا القائد الأوزبكي القوي، ثُمَّ لم يكن ليشكل خطراً على السلالة التيمورية.

وكان المثال الأخير اللافت لهذا التأثير المتبادل بين هاتين القوتين في 1467–1468 في عهد أبي الخير خان، أنّ السلطان حسين ميرزا، الذي سيصبح فيما بعد الحاكم التيموري لهراة (وامتدت فترة حكمه من 1469 إلى 1506)، والذي كان في المقر الأساسي للبدو الرحل، في سهول سرداريا الشمالية، وافق البلاط الملكي الأوزبكي على دعمه في معركته ضدّ المعارضين التيموريين، وإن لم يحصل يحدُث الدعم حقًّا نظراً لوفاة أبي الخير خان في 1468 [1].

---

(1) خوندمير، «Habib - as siyar»، المجلد 4، ص. 134، بوري أ. أحمدوف في Gosudarstvo kochevykh Uzbekov (موسكو: Izdatelstvo «Nauka»، 1965)، ص. 145؛ كمال الدين عبد الرزاق بن إيشاك سمرقندي، majma al - bahrayn 'Mtla al - sadayn wa، نسخة نافدة، (Gos. Publichnaia Biblioteka im. M.E. Sat- Shchedrina - lykova; Dorn 299; Institut Vostokovedeniia) C442، C443؛ Gos. Leningradskii Uni-

وإن دلّ التفكّك المفاجئ للشعب الأوزبكي، بُعيد وفاة أبي الخير خان، على شيء، فهو يدلّ على إخفاق المبادئ التي وضعها هذا الأخير وطريقة حكمه للحفاظ على الولاء. كما أن هذا التفكّك سيكون من شأنه تحديد النمط الوراثي الذي ستشهده الحقبة الآتية. ومع أن أبا الخير خان قد حكم أربعين عاماً، لم يستطع تأمين دوام نهجه، وانقرضت سلالته بالتزامن مع وفاته. وعلى الرغم من نجاح أبي الخير خان زعيماً قبليًا، فإنّ عجزه عن أن يكون قائداً مُلهماً، أدّى إلى تجنّب الأجيال المقبلة تخليد ذكراه نموذَجاً للخان المثالي.

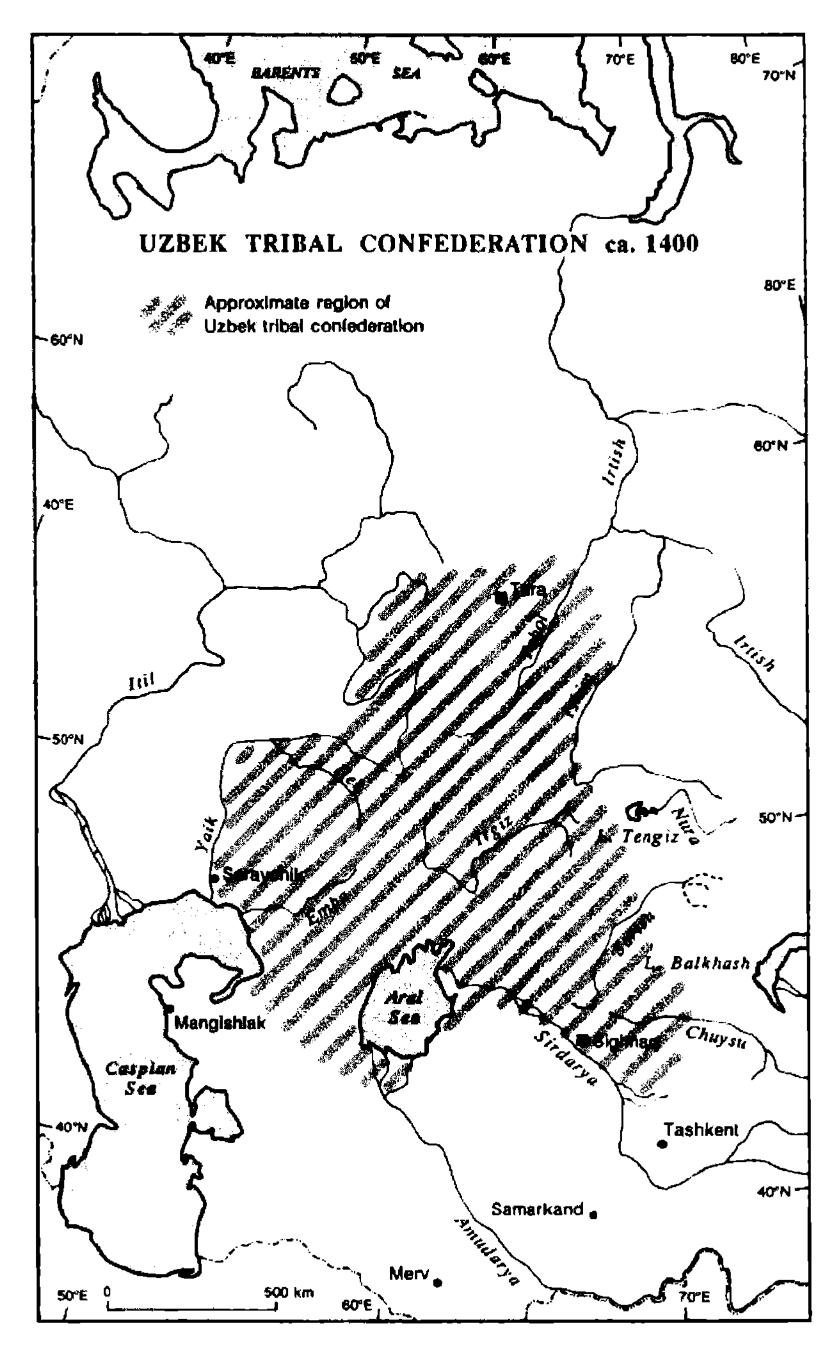
ويبدو أن زواج ربيعة سلطان بيجوم بأبي الخير خان في منتصف القرن الخامس عشر قد أضفى الشرعية على العائلة الملكية الأوزبكية. ومن الغريب أنه بُعيد زوال عهد التيموريين، أصبح التحالف العائلي يُسبِّبُ بعضَ الضرر. وفيما يخُصُّ الأوزبك المتطرفين، فإنّ دمج جزء من التيموريين في السلالة الأوزبكية قد يلطّخ تلطيخاً ما صورة نسل هذا الشعب.

واتّخذ الوريث السياسي لأبي الخير خان والحفيد المفضّل لديه، محمد شيباني، أحد أسماء أحفاد جنگيز خان لقباً له. فأطلق على نفسه اسم «الراعي»، أي «چوبان» بالفارسية، ويعني الراعي، ثُمَّ أراد أن يعكس صورة الذي يحمي قطيع الأوزبك[1]. والجدير بالذكر أن المؤرخين يشيرون إلى محاربي محمد شيباني وأحفاده بالشيبانيين، ما جعل اسم هذه السلالة المغولية-الأوزبكية جزءًا من تاريخ آسيا الوسطى.

---

versitet no. 157، مقتطف من Sbornik materialov otnosiashchikhsia k istorii Zolotoi Ordy، ف.ج. تيزِنْهاوزِن، مؤلف (موسكو ـ لينينغراد: Izdatelstvo: Izdatelstvo Akademii Nauk SSR، 1941)، المجلد 2، نص فارسي LL464b، 469b، ترجمة ص. 201.

(1) أ. ج. إ. بودروغليجاتي، «محمد شيباني، بحر الهدى، قصيدة جدلية من القرن السادس عشر في جاغاتاي»، Ultra - Altaic Yearbook، رقم 54 (1982): 1 - 56.



صورة رقم 1.1. وطن الأوزبك الأول. المصادر: ب.أ. أحمدوف، حدود الأعلام (1965)، ترجمة «مينورسكي»(1970)، و. بارتهولد، تركستان وصولاً إلى الغزو المغولي، ترجمة «غيب» (1958).



صورة رقم 1.2 قميص الزيّ العسكريّ الأوزبكي مع الخوذة، بخارى. ساملونغ هـ. موزر-خارلوتنفيلز رقم. MW917، متحف Bernisches Historisches، سويسرا.

الفصل الثالث: الأسماء والقبائل

الاسم يدل على الجوهر

(قول مأثور من آسيا الوسطى)

لطالما انطوت تسمية القبائل على شيء من الغموض المقدس وربما ما يشبه السحر عندَ سكان آسيا الوسطى بدءاً بالمعتقدات التقليدية السائدة، إذ جزم القرآن أن الله علم آدم أسماء كل شيء وهي المعرفة التي حجبها حتى عن الملائكة، في حين جاء في رواية الإنجيل لمسألة نقل الأسماء أن التعابير التي أطلقها الإنسان الأول على الأشياء كانت تصبح هي أسماءها.

واستمر تأثير الأسماء في التنامي في التقاليد الإسلامية. وكان يربط بين القداسة وقدرة العقل البشري على تسمية المخلوقات والناس والأشياء والأفكار. وإحدى الروايات الإسلامية التقليدية التي يتم تناقلها في آسيا الوسطى هي أن الله وجد آدم جديراً باسم «المتكلم» وهو أحد أسماء الله الحسنى ثمَّ جعل الإنسان متفوقاً على كل المخلوقات الأخرى (نقلاً عن الشاعر التيموري مير علي شير نوائي (1441 - 1501) والذي يشير إلى نفسه بالنعت نفسه)، وفي رواية إسلامية أخرى تقول إنه «ليكن معلوماً أن الاسم والمسمى هما واحد، وهذا إلى الأشخاص المتعصبين حقاً، ثُمَّ إنَّ الله وأسماءه هما واحد.

وتساءل المفسرون ألم يقل النبي محمد ﷺ، إن الله له 99 اسماً ومن يحفظها عن ظهر قلب سيدخل الجنة؟ مما يعني أن النبي أوصى بحفظ الاسماء الـ99 ولم يقل إن هناك 99 إلهاً. ولكن المفسّر أوضح أنه في هذه الحالة إن الاسم والمسمى ليسا رديفين. لأنه «مهما كان الاسم الذي نطلقه على الله فهو في النهاية لكيان واحد». والمثال على ما قال المعلق إن الحرارة لا تحرق فم الإنسان عندما يلفظ كلمة «النار»[1] لأن الأمر يتعلق

(1) The Koran Interpreted ترجمة أرثر ج. أربيري (تورنتو: شركة ماكميلان، 1969)، السورة الثانية، البقرة، 28، ص. 33؛ The New English Bible الإنجيل الجديد باللغة الإنكليزية (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 1971)، التكوين 2، 19 - 20، ص. 3؛ مير علي شير، muhakamat al - lughatain، ترجمة روبير ديفيرو (ليدن: أ. ج. بريل، 1966)، L1، ص. 1، أرثر جيفيري، A Reader on Islam قراءة حول الإسلام (غرافينهاج: موتون، 1962)، ص. 401 - 2، 553 - 55.

بالتسمية وليس بالوجود المادي للنار نفسها. هذا المنطق لا يناقض المثل الذي يقدّم لهذا الفصل لأن المترجم يظهر أن الاسم ليس تجسيداً لما يدل عليه، في حين أن المثل يشير إلى الحاجة لأن يكون الاسم وثيق الصلة بالمسمى.

إن الاسماء التي حملتها اتحادات كبرى للقبائل الرحل في العصور الوسطى كانت تدل على القوة الخارقة. وبغض النظر عن أصل هذه الأسماء فقد بقيت في غاية الأهمية حتى أنه في المجتمعات القبلية في آسيا الوسطى ومحيطها كان يجب أن تتلازم القرابة والانتماء إلى المجموعة مع الاسم الشخصي. وللقيام بهذا فقد كان كبار السن في المجموعات القبلية يبتكرون سلالة نسب خاصة للغرباء المهمين الذين ينضمون إلى المجموعة القبلية حديثاً لاستيعابهم تحت هذا الاسم الجديد وصلة القرابة هذه.

في بعض الأحيان، كانت القبائل الرعوية تطلق على نفسها أسماء أسلافها. ومع مرور الزمن كان الاسم ينتقل من مجموعة من القبائل إلى أخرى. في المقابل، وعلى الرغم من أنها تحمل اسما واحداً، تغيرت مجموعة القبائل التي تشكل اتحاداً عندما تلاشت المجموعات الأضعف واندثرت أو عندما انفصلت عنها مجموعات متمردة. ولكن اسمها كان، في الغالب، سيظل موجوداً.

هذه التطورات تؤشر إلى أن للاستمرارية أهميتها. ولكن في تاريخ منطقة آسيا الوسطى، كانت البنية التفصيلية للمجموعة أقل أهمية من التسمية التي تطلق على مجتمع كبير لجهة تقديم هوية مشتركة ما وتعزيزها. كما أن هذه التسمية والهوية الجماعية المرتبطة بها زودت سكان آسيا الوسطى بروابط جماعية جوهرية أكثر أهمية من أي إيديولوجيات متغيرة أو متنافسة سواء أكانت إمبراطورية، دينية أم مادية.

كانت الأسماء الجماعية تضطلع بتأثير عظيم وتلعب أدواراً حيوية في مجتمعات آسيا الوسطى. لم يكن للمجموعات التي ليس لها اسم أي مكانة تذكر في تاريخ هذه المنطقة. وكان الاسم الذي تطلقه المجموعة على نفسها بمنزلة تعريف يمكن أن يترك أثراً دائماً كرمز إيجابي ورابط لأي هوية جامعة.

تتار أم أوزبك؟

الاتحاد المتغير الذي أطلق عليه الأجانب اسم «أوزبك» ظهر نتيجة خلط في الأسماء في بداية القرن الرابع عشر في شمال غرب آسيا. ويشير المراقبون المعاصرون، تبعاً للتعبير الجامع في تاريخهم، إلى أن تسمية «أوزبك» كانت تستخدم من جانب الغرباء أكثر مما كانت تدل حقًّا على مزيج القبائل التي كانت كل منها تحمل اسما خاصاً بها.

وعلى الرغم من أن الغموض في المصطلحات لم يكن يربك أي رجل قبلي في ذلك الوقت، إلا أنه أربك ورثته منذ ذلك الحين، وأوجد وجهات نظر متناقضة عند المؤرخين الذين جاؤوا فيما بعد ساعين للتحقيق في الأصول والهوية الحقيقيين للمجموعات الأوزبكية المعاصرة.

تثبت الأدلة اليوم أن المحاربين التتار هم من الأوائل الذين أسسوا الخليط من الناس الذي يدعى اليوم الأوزبك، ولكنه لا يظهر المكان الذي تحدروا منه. ولكن اسمهم كان هو العنصر الأكثر أهمية وليس عرقهم أو إثنيتهم. وكانوا في الواقع رجال قبائل تتارية يتبعون غياث الدين محمد أوزبك خان (حكم من سنة 1312 إلى 1341) المتحدر من جوشي بن جنگيز خان عبر حفيده باتو.

يعد أوزبك خان، الداعية الإسلامي، واحداً من أكثر حكام «القبيلة الذهبية» سطوة. جعل مقر حكمه على ضفاف نهر الفولغا وجعل عاصمته سَراي تحت المنحنى الذي يقع أقصى غرب الروافد الدنيا لذلك المجرى المائي العظيم (شرق النهر على خط الطول 46 وشرقاً بمحاذاة شمال خط العرض 48). إن شخصيته واتباعه العادات المغولية التي بقيت محافظة على قوتها، جعلت الجيوش التتارية التي كانت تحت قيادته تسمى باسمه طوال مدَّة حياته. والمخطوطات التاريخية التي كتبت حينها بالفارسية كانت تشير إلى الأوزبكيين وبلاد أوزبك في إشارة إلى أوزبك خان وأتباعه[1].

---

(1) رشيد الدين، The successors of Genghis Khan .al - tawarikh 'Jami (جامع التاريخ، خلفاء جنگيز خان)، ترجمة جون أ. بويل (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، 1971)، ص. 122؛ أحمد بن عرب شاه، 'Ajaib al - maqdur fi akhbar timur: Tamerlane or Timur the Great Amir ترجمة ج.هـ. ساندرز (لندن، 1936، أعيد نشره في لاهور: Progressive Books، من دون تاريخ محدد)، ص. 78، زين الدين قازوني، Tarikh - i guzida وهو تتمة لعمل والده تحت نفس العنوان، Sbornik materialove ,otnosiashchikhsia k istorii Zoto-

في مكان آخر، ظهر الاتحاد القبلي الأوزبكي تزامناً مع وصول التيموريين إلى السلطة في غرب آسيا. ولكنه بقي، في أكثره، خارج نطاق سلطتها وحدود وسط آسيا. وحدد مؤرخو ذلك الوقت (غياث الدين بن همام الدّين محمد خوندمير، مسعود بن عثمان قوهستاني، معين الدين النطنزي، عبد الرزاق السمرقندي، نظام الدين شامي، شرف الدين علي يزدي، وآخرون[1]) مكان إقامة هؤلاء الأوزبكيين في المنطقة التي يطلق عليها اليوم اسم غرب سيبيريا وأعالي كازاخستان، ثمَّ أقاموا النواة الثانية للدولة الأوزبكية على بعد نحو 1600 كيلومتر شمال شرق سَراي في ثمانينيات القرن الرابع عشر.

ومن المرجح أن «الأوزبك» وهي تسمية جماعية للدلالة على القبائل التوركية المغولية التي كانت تعيش في آسيا الوسطى وصولاً إلى عاصمة القبيلة الذهبية، لم تظهر قبل الستينيات من القرن الرابع عشر.

إن فهم هذه المرحلة يتطلب شرحاً وتوضيحاً للمدَّة الزمنية الواقعة بين وفاة أوزبك، خان التتار، وانبثاق مجموعة من القبائل المنتسبة إلى الأوزبك بعيداً جداً من القاعدة الأساسية لهذه الدولة. إن هذه الفترة الزمنية كانت ربما كافية لانتشار التسمية، إذ إن بعضاً من قبائل التتار الكثيرة التابعة لأوزبك خان وعائلاتها هاجرت إلى الأعلى إلى منطقة نهر توبول للتجمع حول ما بات يعرف بأنه المركز الثاني لقبائل الأوزبك في چيمغي طورا، بسيبيريا. إن الاستخدام المفاجئ الموازي لتسمية الأوزبك ربما يؤشر إلى إمكان أن تكون القبائل على ضفاف نهر توبول استعارت أو اختلقت ذلك الاسم الجماعي بمعزل عن أوزبك ومقاتليه. إلا أن القرابة والتسميات مع الاسم القبلي العام بدا وكأنه يربط ما بين هذين المركزين.

بين ستينيات القرن الرابع عشر وثمانينيّاته باتت سهول القپچاق، مستقر القبيلة البيضاء، وكانت تعرف عند المؤرخين في جنوب آسيا الوسطى على أنها منطقة الأوزبك. وأطلقوا

ف.ج. تيزانغوزن، مؤلف Izvlechebie iz persidshikj sochinenii .loi Ordy (موسكو - لينينغراد: Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR، 1941)، المجلد 2، النص الفارسي، ص. 221 - 22، 226؛ النص الروسي ص. 93، 97؛ وأيضاً بوري أ. أحمدوف، Gosudarstvo kochevykh Uzbekov (موسكو: Izdatelstvo «Nauka» Gla-vnaia Redaktsiia Vostochnoi Literatury، 1965)، ص. 13.

(1) أحمدوف، Gosudarstvo Kochevykh Uzbekov، ص. 14 - 16.

على زعيم هؤلاء البدو الرحل اسم أوزبك خان ليس نسبة إلى الخان سليل القبيلة الذهبية وإنما وهم مستَقِلُّون عنه[1].

تركت المصادر الملتبسة والمحدودة التي تسرد تفاصيل القرن الرابع عشر طلاب المعرفة مشوشين بوجهات نظر متعددة حول أصل هذا الاسم الجماعي. في حين أن عدة علماء ورحالة من أوائل القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين اعتمدوا وجهة نظر المؤرخين الموثوقين مثل خوان خان وأبو الغازي بَهادُر (حكم من سنة 1642 إلى 1663) القائلة إن الأوزبكيين استعاروا اسمهم الجماعي من زعيم القبيلة الذهبية أوزبك خان. وكتب أبو الغازي «بعد اعتناق القبيلة الذهبية الإسلام على يد أوزبك خان) أطلقوا على قبيلة جوشي بأكملها الشعب الأوزبكي وعلى الأرجح سيستمرون في إطلاق هذا الاسم عليهم حتى يوم الحساب[2]».

ولكن بسبب الأميال الكثيرة التي تفصل بين الموقعين الظاهرين لأصل الاسم الأوزبكي، فقد واجه العلماء ضغطاً كبيراً في أثناء محاولاتهم التوفيق بين التناقضين. ونتيجة لهذا الأمر إن العديد من الباحثين في أوروبا وروسيا بحثوا عن حل خلال تفسير اشتقاق اسم أوزبك الذي يجنبهم ربطه بمكان آخر. وطرحوا النظرية القائلة إنَّ الضمير الذاتي التركي متصلاً بلقب التبجيل «بيك» شكل كلمة أوزبك وهو نوع من الاسم المألوف عند العديد من اللغات في المجتمعات القبلية في داخل وسط آسيا وفي خارجها. هذا التعبير يعني، كما فسروه، «الرجل النبيل» أو سيد نفسه، أو ما شابه[3]. وبقدر ما كانت هذه النظرية حاذقة

---

(1) نظام الدين شامي، Histoire des conquetes de Tamerlane intitulee Zafar - nama (براغ: ف. توير، 1937) ألكسندر أ. سيمينوف، «K voprosu a proiskhozhdenii i sostav Uzbekov Sheibanikhana»، في Trudy Akademii Nauka Tadzhikskoi SSR، رقم 12 (1954)، ص. 20؛ ف.ج. تيزِنْهاوزِن، مؤلف- Sbornik mater-ialov، رقم 2 (1941)، ص. 105 - 25، 155؛ أحمدوف، Gosudarstvo kochevykh Uzbekov، ص. 38.

(2) أبو الغازي بَهادُر خان، Histoire des Mongols et des Tatares .Shajara - i turk، نسخة وترجمة بيتر دوميزون (سانت بطرسبورغ: 1871 - 1874)، أعيدت طباعته (أمستردام: فيلو برس، 1970)، L175.

(3) بول بيليوت، Notes sur lHistoire de la Horde dOr (ملاحظات حول تاريخ القبيلة الذهبية) (باريس: مكتبة أميركا والشرق، 1949 [عنوان الصفحة]، 1950 [الغلاف]، ص. 92 - 94؛ أرمينيوس فامبيري، تاريخ بخارى منذ القدم وحتى يومنا هذا، الطبعة الثانية (لندن: هنري س. كينغ وشركاه، 1873)، ص. 245؛ ب.د. غريكوف وأ. إيو أياكوبوفسكي، Zolotaia Orda I ee padenie، (موسكو: Izdanie Akademii Nauk SSSR، 1950)، ص. 301؛ أ. إيو. إياكوبوفسكي، K vopruso ob etnogeneze uzbekskogo naroda (طشقند: Izdatelstvo UzFAN، 1941)، ص. 3؛ م.ف. كريوكوف، «ليودي»، 'nastoiashchie liudi'، Etnicheskaia onomastika (موسكو: Izdatelstvo «Nauka»، 1984)، ص. 6 - 8.

إلا أن المفهوم الذي قدمه أبو الغازي بَهادُر خان عن تسمية قومه تبقى هي المرجحة. إن سمعة أوزبك خان العظيمة قائداً دفعت قبائل القپچاق إلى تسمية أنفسهم والاقتداء بخان معروف مثله. إن الفرسان الذين اسسوا قبائل الأوزبك يختلفون قليلاً إن لم يكن بالكامل عن هؤلاء الذين يتحدرون من القبيلة الذهبية. إلا أن موقع أوزبك خان مرشداً إسلاميًّا ذا المقام الأرفع في القبيلة الذهبية جعل اسمه جذاباً لاتخاذه كنية من الناحيتين العقائدية والروحية.

النسب

كان سكان آسيا الوسطى عملياً ينتسبون في الأساس إلى الحاكم الذي كان يجسد الدولة متعددة الأعراق ويتماهى مع السلالة التي أعطت اسمها إلى المقاطعة التي يقيمون على أرضها. وفي تطابق مع ما رواه أبو الغازي بَهادُر خان، فإن الأوزبك الذين كانوا يعيشون في شمال غرب سيبيريا كانوا يَعُدُّون أنفسهم رعايا أبي الخير خان الذي وحد الكثير من القبائل التي شكلت الاتحاد القبلي الأوزبكي بين عامي 1428 و1468. وفي ما عدا الغزوات التي أبعدتها جنوباً فلا الأوزبك ولا اسمهم أقاموا في مكان بعيد عن هذا المكان في ما عدا إقامة فردية عرضية إلى جنوب نهر سرداريا قبل أواخر القرن الخامس عشر.

أطلق خوندمير اسم «جنود الأوزبك» على جيش أعده تيمور العظيم والحاكم الذي يتمتع بحمايته وهو طُقتمِش أوغلان (حكم من سنة 1378 إلى 1396) الذي أصبح في النهاية خان القبيلتين البيضاء والذهبية في الإمبراطورية المغولية القديمة. هؤلاء الجنود كانوا يتمركزون تمركزاً رئيسيًّا شمال أسفل آسيا الوسطى[1].

بعض قبائل (خطاي، نايمان، قورلوق، أويغور، وغيرها) كانت تتنقل على ضفاف نهر الفولغا والسهول المتاخمة للبحر الأسود. وأقامت في شمال غرب سيبيريا في القرن الخامس عشر قبل مدَّة طويلة من نشوء أي دولة للأوزبك في آسيا الوسطى. واجتمع حول أبي الخير خان (ولد في سنة 1412) الأمير الجوشي الشاب الذي يتحدر من قبيلة شيبان

(1) أحمدوف، Gosudarstov kochevykh uzbekov، ص. 13 - 15؛ رينيه غروسيه، The Empire of the Steppes: A History of Central Asia، ترجمة نعومي والفورد (نيو برونسويك، نيو جيرسي: منشورات جامعة رودجرز، 1970)، ص. 407.

من القبيلة الذهبية على ضفاف الفولغا، عدد من زعماء القبيلة الأقوياء مثل الشيخ صوفي خطاي، وآغا صوفي نايمان، وكارا عثمان نايمان، وآبيك بَهادُر خطاي، وفولاداك بَهادُر خطاي، وكيبيك باي أويغور، وحسن باي أويغور، وعبد الملك قورلوق وغيرهم.

عندما أصبح أبو الخير خاناً رأس اتحاداً يضم ما لا يقل عن 24 قبيلة، الكثير منها كان له عدة فروع (وبالترتيب الأبجدي إن مؤسسة الاتحاد كانت تضم القبائل: باراك، بايلي، دورمان، إيمشي، غات، كناغاس، خطاي، كيات، كورلوت، كوشي، مانغيت، مينغ، نايمان، قورلوق، كونگرات، تانغوت، تايماس، توباي، تومان، اوغريش- نايمان، أوتارچي، أويغور، أويشون، يبجان-ألمان[1]. وبحسب المصادر المحلية إن 14 قبيلة من هؤلاء بقيت ضمن اتحاد القبائل الأوزبكي لمئة عام أخرى على الأقل. وضعت سابقاً قائمة تعود إلى القرن السادس عشر، تشير إلى العدد المتعارف عليه للقبائل الأوزبكية البدوية. ومن بين عشرات القبائل فقد اندثر بعضها أو انفصل عن الاتحاد أو اندمج مع تلك التي انفصلت عن الأوزبك. وبحسب الإحصاء الواقعي إن الاتحاد الأوزبكي تشارك مع الانفصاليين الأوزبك - الكازاخ على الأقل بعشرين اسما قبلياً من أصل 92. والأسماء التي كانت مشتركة هي: قيرق، غالايير، كونگرات، الشين، أرغون، نايمان، قيبجاق، وثلاثة عشر اسماً آخر. إلا أن التركيبات المنفصلة المهاجرة استمرت تحت مظلة أسماء الأوزبك أو الأوزبك-الكازاخ في حين أن المكونات البشرية مع أسماء القبائل التي تنضوي تحتها كانت تتغير باستمرار مع مرور العقود[2].

برهن الانتماء القبلي لأبي الخير خان نفسه عن الروابط الداخلية القبلية يضاف إلى ذلك المناورات السياسية في أولى مراحل الاتحاد الأوزبكي في شمال غرب سيبيريا. فهو يتحدر من قبيلة چين أو آلچين في حين أن زوجته آغناق بيگي، ووالدة ابنه شاه بوداق خان كانت تتحدر من قبيلة بورقوت. وقبيلة آغناك/ آلشين أو قبيلة بورقوت غير موجودتين

---

(1) مسعود بن عثمان قوهستاني، Tarikh - i abul khaur khani، طبعة نافدة جردة رقم 5392، 15 - LL7، ألكسندر أ. سيمينوف، «K vopruso o proiskhozhfrnii I sostave Uzbekov Sheibani - Khana»، Trusy Akademii Nauk Tadzhikskoi SSR، رقم 12 (ستالين أباد، 1954)، ص. 24.

(2) سيف الدين أخسيكانتي، Majmu' at0tawarikh، طبعة نافدة LO IVAN SSSR V - 667، ت.إ. سلطانوف، «Opyt analiza traditsionnykh spiskov 92plemen ilatiia»، Sredniaia Aziia v drevnosti I srednevekove (ostoriia I kultura) (موسكو: Izdatelstvo «Nauka». Glavanaia Redaktsiia Vostchmoi Literatury، 1977) ص. 165 - 76.

ضمن القبائل الـ24 التي كانت في الأصل تدعم الخان في شمال غرب سيبيريا. أقنع حاكم البورقوت في چيمغي طورا، وهي عاصمة الأوزبكيين السيبيرية، رجال القبائل بالانضواء تحت راية أبي الخير خان لأنه من الأوزبك. والخان بدوره زوّج ابنه إلى آق قوزي بيجوم وهي امرأة من البورقوت. والثنائي الشاب أصبحا أبوين لشاه بخت، خان آسيا الوسطى، الذي من أجل الصراع على السلطة في مملكة الأوزبك في أواسط الثمانينيات من القرن الخامس عشر، بنى دعامة حكمه على خمس قبائل أساسية: هذه القبائل لم تشمل القبائل التي تشكل شجـرة أسرته ولكنها تضمنت دورمان، وإچكي، ونايمان، وقوشي، والأويغور.

كان علم الأنساب والانتماء القبلي في تلك البيئة البدوية يسيّر أقدار الرجال وأسماءهم. وفي اللوائح النموذجية لـ92 قبيلة بدوية أوزبكية إن البورقوت حلوا في المركز 47 بحسب كتاب علم الأنساب الأوزبكية. واحتل البورقوت المرتبة نفسها في اللائحة التي وضعها أخسيقنتي (Akhsikenti) في القرن السادس عشر. ولكن نسختين لاحقتين للائحة نفسها رفعتا من مقام البورقوت شيئًا ما. وفي كل الأحوال إن حفظة الذاكرة الأوزبكية صنفوا أهمية البورقوت في منتصف السلّم بين القبائل الأوزبكية. الأمر الذي يشير إلى أن موقع أبي الخير خان البارز في الشؤون القبلية كان، في جزء منه، نتيجة لتواضع مقام قبيلته. إن ظرفاً مماثلاً في حقبة لاحقة انطبق عليه أيضاً التفسير نفسه. خلال اختيار أحمد شاه دوراني (1722-1772) مؤسس أفغانستان المستقلة وقائدها في 1747 فإن الموقع القبلي أدّى دوراً مصيرياً. فقبيلته، الأقل إثارة للجدل والاضطرابات والنزاعات، جعلته خياراً مقبولاً أكثر من أي من المرشحين البديلين بحسب المؤرخين[1].

---

(1) محمد قول جمرات أوغلي، «Polkan»، Shaybani kham dastani سجله ونقحه غازي عليم (سمرقند ـ طشقند: Ozbekistan Dawlat Nashriyati، 1928)، ص. 5 (مقدمة)؛ خانيكوف، Bukhara: Its Amir and its people بخارى: أميرها وشعبها، ترجمة كليمانت أ. دو بود (لندن: جيمس مادن، 1845)، ص. 76؛ سلطانوف، «92 plemen italiia 'Opyt analiza traditsionykh spiskov»، ص. 167، 171، 174؛ غاندا سينغ، Ahmad Shah Durrani. Father of Modern Afghanistan (أحمد شاه دوراني: أبو أفغانستان الحديثة)، (لندن: دار آسيا للنشر، 1959)، ص. 15، 25 - 26، 326؛ محمود بن أمير والي، «Tawarikh - guzida - i nusrat nama»، Materialy po istorii kazakhskikh khanstv XV - XVIII vekov. (Izvlecheniia iz perssidskikh i tiurks-kikh sochinenii)، ترجمة س. ك. إبراهيموف (ألما آتا: Izdatelstvo «Nauka» Kazakhskoi SSR، 1969) L105a، ص. 28.

حين نصّب زعماء قبائل الأوزبك أبا الخير خان ذا السبعة عشر عاماً في العام 1428 ـ 1429 خاناً عليهم، أطلقوا على مملكته اسم سهول القپچاق. ومنذ القرن الحادي عشر كانت تشكل حقول القپچاق رقعة أرض واسعة منبسطة تمتد من نهر الدانوب إلى الشواطئ الشمالية للبحر الأسود وباتجاه الشرق إلى نهر ارتيش وبحيرة بلخش نزولاً حتى خوارزم والروافد السفلى من نهر سرداريا حيث تلتقي مع بحر آرال. ولكن في خلال مئة عام انكمشت تلك المساحة. إذ وصف حينها مؤرخ من آسيا الوسطى سهول القپچاق بأنها تمتد إلى الشرق فقط من أسفل نهر الفولغا لتجاور ساحل بحر قزوين وسرداريا. كما أن الخان الجديد قام بجهود عظيمة لنقل مقره من البيئة الباردة في چيمغي طورا إلى المناخ الأكثر دفئاً في جنوب آسيا الوسطى.

خلال العام 1430-1431 قاد الخان رجال قبيلته لاستعادة السيطرة على خوارزم متذرعاً بقيام أسلافه الجوشيين بالأمر نفسه وسيطرتهم على هذه المنطقة. وبعد هزيمة مدينة أورغانش قلد أبو الخير خان ملوك آسيا الوسطى المثقفين من خلال جمع رجال الدين وكتاب تلك المدينة في اجتماعات أدبية ودينية. وأهدى الشعراء، ومن بينهم الشيخ الصوفي المعروف المعلم كمال الدين حسين خوارزمي (توفي 1435 ـ 1446) المعلقات المعروفة وقصائد المديح والتقريظ إلى الخان. وعلى الرغم من التمجيد الذي أسبغه عليه الخوارزميون بإطلاق لقب مثقف، إلا أن عدداً من التهديدات (راجع الفصل الأول) دفعت الخان إلى سحب قواته من ذلك الركن في آسيا الوسطى. وهذا شكل نهاية الطموح التوسعي الأوزبكي إلى ما وراء النهر مدّة عدّة عقود ولكنه لم يدفن الرغبة في ذلك[1].

---

(1) Ozbekistan SSR tarikhi المجلد 1، الكتاب 1 (طشقند: Ozbekistan SSR Fanlar Akademiyasi Nashriyati، 1956)، ص. 411، 413؛ مسعود بن عثمان قوهستاني، Tarikh - i abul khayr khani (كتب نحو العام 1543)، Materialy po istorii kazakhskikh khanstv XV - XVIII vekov. (Izvlecheniia iz persidskikh I tiutksikh sochenenii)، ترجمها وراجعها س.ك. إبراهيموف (ألما آتا: Izsatelstvo «Nauka» Kazakhskoi SSR، 1969)، ص. 140 - 71، خاصةً LL312a - 312b، 320b - 321a؛ المرجع نفسه. نسخة نافذة فقط)، L226b، بوري أحمدوف، Gosudarstvo kochevykh Uzbekov، ص. 50 - 51؛ Hafiz - i Tanish ibn Mir Muhammad Bukhari، Sharaf nama - yo shakhi، صورة طبق الأصل وترجمة م.أ. صلاح الدينوف (موسكو: Izdatelstvo «Nauka». Glavnaia Redaktsiia Vostochnoi Loteratury، 1983)، LL27b - 28a، ص. 76 - 77؛ فيض الله بن روزبهان أصفهاني، Mihman nama - i Bukhara (موسكو: Izdatelstvo «Nauka»، LLV، 70a، ص. 93 - 117.

نجح أبو الخير خان بين عامي 1446-1447 في التوجه إلى الجنوب الشرقي إلى ما بعد خوارزم وتأمين مقر شتوي جديد. واختار عاصمةً لقبائله الرحل مقاطعةَ تتركّز حول بلدة سِغناق شرق وسط سرداريا، ثمَّ لم يتمكن من ضم المناطق التركستانية، ولكن الخطوة الأهم كانت تمركز الأوزبك في تلك المنطقة تحضيراً لهجومهم نحو الجنوب.

وصف مؤرخ روسي بارز نقل العاصمة الأوزبكية بأنه «الحدث الأكثر أهمية في فترة حكم أبي الخير خان للتاريخ اللاحق للأوزبك». بعد عامين عبر الأوزبك النهر وأغاروا على تخوم سمرقند حيث، في غياب الأمير أولوغ بك، بادر مبعوثون من المدينة إلى استرضاء الجيوش الغازية. إلا أن نجاح القبائل ضد التيموريين المتداعين لم يكن في الإمكان ترجمته إلى تحصين التماسك بين قبائل الأوزبك.

كانت القوات الأوزبكية، خلال أوقات تجمُّعها، وتنقُّلها في أنحاء سهول القپچاق قادرة على التغلب على كل ما كان يعترض طريقها. إلا أن الأحداث والعقبات في النصف الثاني من القرن الخامس عشر وضعت حداً لتلك الظاهرة نهائياً. إن عدائية سكان السهول المتنافسين فضلاً عن عدائية سكان أراضي الرعي إلى الشرق كسرت قوة الاتحاد الأوزبكي. كما أن وفاة الحاكم الذي وحد تلك القبائل أظهر أهمية القيادة القوية بالنسبة إلى القبائل الرحّل. في ظل هذه الظروف المرافقة تهالك اتحاد القبائل وتبعثر، ما أعطى التيموريين أربعة عقود إضافية من الهيمنة المضطربة المتزايدة في جنوب آسيا الوسطى[1].

قسّمت تطورات القرن الخامس عشر الأوزبك ثلاثةَ أقسام: الأوزبك السيبيريون والأوزبك الشيبانيون، والأوزبك الكازاخ، وجزّأت هويتهم الجامعة السابقة وخصوصية اسمهم. لكن عند المؤرخين مثل خوندمير، إن تلك الانشقاقات لم تكن ذات أهمية. فهو يقول بوضوح إن الأوزبك كانوا جنوداً في قوات شمال آسيا. وجاءت ملاحظات ملتبسة مماثلة من سكان الجنوب الذين سلّموا بصوابية تسمية «الأوزبك» خلال التنكر لها.

---

(1) ميرزا محمد حيدر، دوغلات، Tarikh - i rashidi. A History of the Moghuls of Central Asia، تاريخ المغول في آسيا الوسطى، ترجمة، إ. دنيسون روس (لندن: سامسون لو، مارستون، 1898)، أعيدت طباعته (نيويورك: بريغير، 1970)، ص. 82، 92، 272 - 73؛ مسعود بن عثمان قوهستاني، LL325b – 326b؛ ف.ف. بارتولد، «أبو الخير» Sochineniia_ المجلد 2، الكتاب 2 (موسكو: Izdatelstvo «Nauka»، 1964)، ص. 489.

كان السكان التيموريون في ما وراء النهر وخراسان يتقاتلون أوقاتاً وجيزة أو يعقدون أحلافاً قصيرة مع هؤلاء الأوزبك. أبو الخير خان تدخل تدخُّلاً حاسماً في المنافسة على سمرقند بعد وقت قصير بعد أن قتل خان أولوغ بك ابنه العام 1449. دمر المقاتلون الأوزبك منافس الخان أبا سعيد العام 1451 في معركة كبيرة. وتضمنت جوائز أوزبك خان «جواهر، وخيولاً سمينة، وثياباً فاخرة ووفرة في الممتلكات المتنقلة يضاف إلى ذلك زواجه من إحدى بنات التيموريين». إلا أن رباطاً رمزياً آخر جمعهما معاً عندما دفن المتحدرون منهما الأميرة التيمورية وزوجها الأوزبكي الملكي في قبر مهيب لتخليد ذكرى الأسطورة الإسلامية المبجلة في آسيا الوسطى خجا أحمد اليسوي (1103-1166). أمر الأمير تيمور ببناء القبر في تسعينيات القرن الرابع عشر فوق المكان الذي دفن فيه الولي التركستاني المحبوب الذي كان الأوزبك، والأوزبك الكازاخ والتيموريون يطلقون عليه لقب حضرة[1].

الأوزبك وهو تعبير ازدرائي

لم تتمكن الزيجات بين العائلات الملكية، وأماكن الدفن أو التحالفات التكتيكية من أن تخفي حقائق عضوية المجموعات.على الرغم من أن تغير الظروف السياسية أجبر العديد من المؤرخين والفنانين والكتاب على البحث عن راعٍ لهم خارج موطنهم القبلي أو العائلي. إلا أنه في السجلات المدونة، إن القبيلة الأصيلةَ للقائد كانت تظل واضحة. ونسب المؤلفون التيموريون لآسيا الوسطى أنفسهم إلى الأوزبك أحياناً في تعابير واضحة، وفي أحيان أخرى بتعابير مواربة. إن مير علي شير نوائي (1441-1501) شاعر هراة ورجل الدولة التيموري في قصيدته السردية «السد الإسكندري» (جدار الإسكندر) التي استكملها في العام 1485، يضع المغول الأوزبك والمانگيت الأوزبك ومقاتلين قالماق ضمن الجيش الشرقي الذي وقف في وجه الإسكندر الكبير، ثم يكون قد جمع في إطار واحد أسماء جماعات تنتمي إلى أزمنة تفصل بينها ألوف السنين. وقد عرّفهم على

(1) نعيم بك نورمحمدوف، Qoja Ahmed Yassaui mavzoleyi (ألما آتا: «Oner» Baspasi، 1980)، ص. 12؛ عبد الرزاق السمرقندي، «bahrayn;sadeyn was majma al=Matla as»، Sbornik materialov otnosiash-chikhsia istorii Zolotoi Ordy، مؤلف، ف.ج. تيزِنْهاوزِن (موسكو ـ لينينغراد: Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR، 1941)، ص. 199 - 200.

أنهم مرتزقة أو كتائب أجنبية شكلوا أكثر من مئة ألف جندي من ضمن 1,9 مليون الذين حلوا ضيوفاً على الشاه داريوس الثالث الفارسي (336-323 قبل الميلاد). يفرق نوائي في قصيدته بين قوى الخير والشر واصفاً قيادة داريوس في الأبيات الآتية:

وداريوس المدافع عن الدولة

وجه الجيوش ضد الإسكندر

لا تقل جنوداً بل نهر من المتعطشين للدماء

وقل إنه يمكنِ تمييز نهاية بحر الأقدار أكثر من نهاية أولئك الجنود[1]

ثمَّ يضع الشاعر الأوزبك في الجانب الخاسر (الخاطئ) في صراع الجبابرة بين جيوش داريوس الشرقية وجموع الفرنجة (الأوروبيين) والروس والروم وغيرهم من جيوش الغرب. خسر الشرق الصراع في تلك القصيدة ولكنه ربح بطلاً أسطورياً هو الإسكندر الكبير. في الوقت عينه لا يترك هذا السبك لشخصيات القصيدة أي مجال للشك في أن الكاتب كان يرى أن الأوزبك هم خارج إطار قوى الخير.

في الواقع ضمن التجهيزات التي رافقت الأوزبك عند عبورهم إلى ما وراء النهر كان الأكثر إثارة للعجب ذاكرتهم التقليدية واسم قصيدتهم الرنان. احتلت ملحمة «آلپامِش» البطولية مكانة مُهمَّةً في وعيهم الجماعي. إن نسخ القصيدة التي يعود أصلها إلى الزمن الذي سبق هجرة الأوزبك إلى ما وراء النهر تمتلك هوية جامعة وأكثر عمومية من ملحمة «آلپامِش» اللاحقة النموذجية في جنوب آسيا الوسطى. إن تعريف البطل وقومه على أنهم أوزبك ربما كانت قبل انتقال القبيلة الأساسية في الملحمة «الكونگرات» إلى تيرميز بالقرب من شمال الجبهة الأفغانية. إن تحديث الملحمة الشفوية بالاعتماد على الطوبوغرافيا والمكان بعد أن انتقل هؤلاء الأوزبك إلى ما وراء النهر وما بعده، ربما أعطى المزيد من القرائن إلى علم التسلسل الزمني عن استخدام اسم الأوزبك.

إن وجود جماعات متناثرة من الأوزبك السيبيريين داخل منطقة ما وراء النهر في المدَّة ما بين عامي (1485-1490) وثَّقهُ مير علي شير نوائي وظهير الدين محمد بابر. من خلال هذه الهجرة التي سبقت الفتح، يضاف إلى ذلك الغزوات التي سبقتها، تعلم التيموريون أن

(1) شير نوائي، «Saddi iskandariyi»، Khamsa (طشقند: OzSSR Fanlar Akademiyasi Nashriyati، 1958)، ص. 1330 - 34.

يفرقوا الدخلاء عن أنفسهم، وأن يعرفوا الأوزبك في تلك الحقبة وفيما بعد.

أدّت اللغة دوراً في هذه العملية. وعبر الأوزبك حاجزاً لغوياً حيث تختلف اللغة التركية اختلافاً جذريًّا عن اللغة المعتمدة في ما وراء النهر. إن اللهجة المحلية في سهول القپچاق اختلفت من فورها على المهاجرين الذين تأثرت لغتهم بالقوم المتأثرين بالأوغوز حول خوارزم وداخلها ومن مستخدمي اللغة التركية المسيطرة في وادي فرغانة وشرق تركستان. أما اللغة الطاجيكية الفارسية المدنية الأنيقة من عائلة الهندو- أوروبية والمنتشرة داخل بخارى وسمرقند وخجند وحولها، فكانت في بادئ الأمر غير مقبولة بين أوزبك السهول. كان سكان الجنوب يتكلمون التركية وليس الأوزبكية. وبصرف النظر عن بعض الروابط الروحية واللغوية مع أهل الجنوب، إلا أن الوافدين الجدد كانوا يبدون، شكلاً ولغة وسلوكاً وفكراً، مختلفين عن التيموريين. كان ينظر الشاعر التيموري مير علي شير نوائي، إليهم على أنهم أفراد من قبائل متفرقة. وكان يصنفهم على أنهم أجزاء من العرق التركي الواسع الانتشار. لم يخلط على الإطلاق بين جماعته التيمورية ولغتهم الأدبية مع لغتهم. وكتب ظهير الدين محمد بابر عن أنديجان في وادي فرغانة الملاحظات الآتية:

شعبها تركي. لا يوجد شخص في المدينة أو في سوقها لا يعرف التركية. إن لغة أهلها صالحة للكتابة. هذا هو السبب وراء كتابة مير علي شير نوائي لمؤلفاته بهذه اللهجة على الرغم من أنه ترعرع في هراة[1].

إن كاتب اليوميات يفرق بوضوح بين متحدثي التركية والأوزبك الذين يتكلمون لغة القپچاق. وفي النهاية ستسود اللغة والهوية التركيتان.

بعد وقت قصير على عصر مير علي شير نوائي دخل الشاعر والمؤرخ التيموري محمد صالح ميرزا في خدمة محمد شيباني خان الغازي الأوزبكي لآسيا الوسطى، ومن دون أن يقاوم انتماءه الجديد. يوضح محمد صالح أيضاً بعده عن الشعب الأوزبكي الذي قاتل

(1) ظهير الدين محمد بابر، Babar nama، طبعة أنيت س. بيفيريدج (لندن: لوزاك، 1905، أعيدت طباعته في 1971)، L2b، ف. م. زيرمونسكيي وخ. ت. ظريفوف، Uzbekskii narodnyi geroicheskii epos (موسكو: OGIZ. Gosudarstvennoe Izdatelstvo Khudozhestvennoi Literaruty، 1974)، ص. 70؛ شير نوائي، «Farhad wa Shirin»، Khamsa (طشقند: Ozbekistan SSR Fanlar Akademiyasi، 1961)، L211، ص. 310.

حتى سيطر على الدولة الأوزبكية. يقول شيباني محمد صالح في هذين البيتين من كتابه المنظوم:

قالوا لي: أنت من شعب چَغطاي التيموري

وفي تلك المنزلة أنت من شعب الچَغطاي

لماذا أصبحت صديقاً للأوزبك

هل أصبحت خادماً لشيباني خان إلى هذا الحد؟

وهنا نجد مثقفاً تيمورياً آخر يفرق شعبه عن الأوزبك[1].

ظهير الدين محمد بابر، وربما هو التيموري الأكثر شهرة في الغرب اليوم بعد تيمور نفسه، كتب بأسى بالغ عن إهانة كبيرة تمثلت في طرد الغزاة التيموريين من سمرقند التي احتلوها قبل وقت قصير يقول: « كانت سمرقند، على مدى 140 عاماً تقريباً، عاصمة إمبراطوريتنا بالتأكيد، يا لها من مسألة غريبة أن يصبح العدو الأوزبكي الآن مالكها؟ مرة أخرى رد الله لنا (للتيموريين) المملكة التي سلبت من بين أيدينا؟». عبر بابر عن غضبه في مقدمة مذكرات كتبها أواخر القرن السادس عشر.

في ذكرياته عن الأحداث التي حدثت في نهاية العام 1506 مع اتجاه القوات الأوزبكية إلى الشمال الغربي نحو هراة، أطلق بابر طرفة يمكن أن تلقي الضوء على المجموعة التي تطلق على نفسها اسم الأوزبك. وعلق بابر نائياً بنفسه وغيره من التيموريين عن الأوزبك والشعوب التي تعاونت معهم بالقول (مقدمة للعام 1507):

آمر الخزانة التيموري المأبون الخائن شاه منصور كان في أندخود. ومن خلال إرسال المقاتلين إلى شيباني خان كان في الواقع يسرع استعدادات الخان لغزو خراسان. عندما كان الخان يقترب من ضواحي أندخود، قال هذا المأبون: «أرسلت رجلاً إلى الأوزبك»... أخذ معه الهدايا والجزية (إلى شيباني) وعندما ذهب ليقدم الهدايا يبدو أن الأوزبك الذين من دون قائد، انقضوا عليه من كل جهة[2].

---

(1) محمد صالح، Shaybaniynama، (طشقند: Ozbekistan SSR fanlar Akademiyasi Nashriyati، 1961)، L221، ص. 310.

(2) ظهير الدين محمد بابر، Babar nama (نسخة طبق الأصل لنسخة الچَغطاي النافدة)، طبعة أنيت س. بيفيريدج

إن لعب بابر على الكلمات بالحرص على إطلاق اسم «باشْيز» على الأوزبك أي (من دون رأس ـ من دون سيد) يفند بطريقة مثيرة للعجب معنى «سيد نفسه» الذي يمكن استشفافه من معنى صياغة كلمة أوزبك.

هذا الكلام الذي صدر عن مير علي شير نوائي ومحمد صالح وظهيرالدين محمد بابر يساعد على تعريف هوية الأوزبك الذين عاشوا في القرون الوسطى خلال مقارنتهم بشعب السلالة التيمورية، ما يلقي الضوء على هذه الملاحظات:

1 - التيموريون كانوا يميزون أنفسهم من الأوزبك ويعبرون عن عدائهم لهم.

2 - في المناطق البدوية الأخرى لاسيَّما تركستان بقي اسم الأوزبك الجماعي يشكل رابطاً داخلياً وخارجياً بين القبائل، ولكن في ما وراء النهر وتركستان وحتى بعد الفتح الأوزبكي، أدَّى ذلك الاسم، كدلالة على مجموعة فقط، دوراً ثقافياً وسياسياً ثانوياً في عصر الحكام الأقوياء.

3 - إن الهوية الجماعية المرتبطة باسم الأوزبك كانت مرفوضة رفضاً مؤقَّتاً، إلا أنه في وجود التسميات القبلية والمرتبطة بالسلالات الحاكمة إن تسمية الأوزبك استرجعت ما يكفي من القوة في القرن العشرين لتكون لقباً محايداً ملائماً.

ثم كان التيموريون يعرّفون هؤلاء الأعداء والمهاجرين المتكتِّلين من رجال القبائل على أنهم أتراك وفي النهاية أوزبك. هذه الهويات وغيرها من الأسباب ستتشابك وتعقّد مسألة هوية الأوزبك الجماعية لمئات السنين مع قيام المنافسة المستمرة بإضعاف ملموس لهذه التسمية. وبعد الهجرة الجماعية عند منعطف القرن السادس عشر ثبت الأوزبك قيمهم المنتصرة أسفل نهر سرداريا، ولكن إعادة تسمية منطقة ما وراء النهر وشعوبها بقيت غير نهائية. يتعامل المؤرخون أحياناً مع هذا الانتقال في الهوية وكأنه حدث بين ليلة وضحاها.

(لندن: لوزاك، 1905، أعيدت طباعتها في في العام 1971)، L85a، 204b. تشير السيدة بيفيريدج إلى التورية في The Babur - nama in English (لندن: لوزاك، 1969) ص. 325، تم حذف الملاحظات التي يزدري من خلالها بابر هوية الشاه منصور الجنسية المثلية من هذا المقطع في ترجمة بيفيريدج وكذلك من النسخة السّوڤييتيّة. راجع أيضاً ظهير الدين محمد بابر، Babirnama (طشقند: Ozbekistan SSR Fanlar Akademiyas-si Nashriyati، 1960)، ص. 268.

وفي الواقع إن تطوراً غير منتظم في إعادة التسمية استهلك العصور التالية.

في هذا الوقت، لم يكن لقب الأوزبك الاسم الأول للتجمعات السكانية في مناطق آسيا الوسطى المستعمرة أو المسيطر عليها من جانب القوى الجديدة الوافدة من الشمال. مؤرخو القرن السادس عشر الذين كانوا يكتبون عن أتباع أبي الخير أو شيباني لم يستحسنوا استخدام تسمية أوزبك في أعمالهم. يتجنب مؤلف «تاريخ أبي الخير خان» الذي انتهى العمل فيه قبل العام 1552 استخدام هذه التسمية تماماً في الفصل المخصص للكلام على عصر هذا الخان (انظر الصورة 1.3) وكذلك الأمر فيما يخصُّ «قصة عبدالله» (التي تروي قصة شهرة الخان) التي كتبها مؤرخ بخارى بالفارسية واستخدم فيها بحرية تسميات الأرغون، ودورمان، وجالايير، كيناغاس، وغيرها مع الإشارة إلى الأتراك والطاجيك لدى الحديث عن سكان بخارى. وكان عبدالله خان يطلق على جنوده اسم أمراء وأتراك، ولكنه لم يطلق في أي مكان من كتاباته على سكان السهول أو ما وراء النهر اسم أوزبك[1].

وفي النهاية، إن الطبقات الواضحة المعالم لم تكن حاسمة بشأن الهوية الجماعية. الكثير من المجتمعات تحمل هويات متعددة لجمهور تعددي مستمر تقريباً. وبين جماعات الأوزبك كانت هذه الطبقات تختلط ويخترق بعضها البعض كما كانت تتناوب على الشهرة وذيوع الصيت وتغير معنى الاسم مع الوقت. إن خليط الأسماء يمكن ان يؤثر في هوية الجماعات الإثنية مع الوقت. ومستقبل التركمان والأوزبك والأسماء الجماعية الأخرى بقي غير واضح على الرغم من أهميته، في الوقت الذي قام فيه المؤرخون المحليون بإطلاق اسم الشيباني نوعاً من الاسم القبلي الشامل في الدولة المركبة الجديدة، واستخدموه للتفريق بين الأوزبك المتنوعين. وفي وصف معركة بين مجموعتين من هذه المجموعات قال أحد مؤرخي الأحداث: «اندلعت النيران وألهبت الصبر والحماسة، قيدت الرماح الأجساد المتراخية، وطار السهم المستقيم إلى هدفه من دون أن يخطئه.

(1) مسعود بن عثمان قوهستاني، «Tarikh - i abulkhayr khani»، Materialy po istorii kazakhskikh khanstv XV - XVII vekov (Izvlecheniia iz persidskikh i tiurksikh sochinenii)، مراجعة وترجمة س.ك. إبراهيموف، مؤلف، س.ك. إبراهيموف وغيرهم (ألما آتا: Izdatelstvo «Nauka» Kazakhskoi SSR، 1969)، LL308b - 346b، ص.140 - 71؛ حافظ دانِش إبن مير محمد بخاري، Abdullanama (Sharafnamayi shahiy) (طشقند: Ozbekistan SSR «Fan» Nasjriyati، 1969)، المجلد 2، L158a، ص. 123؛ L190b، ص.203، L198a، ص. 220؛ ص. 387.

أوزبك كازاخستان كانوا يدافعون عن أنفسهم ضد الأوزبك الشيبانيين بالسهام ولكنهم هزموا».

ثم إنَّـهُ نتيجة للأحداث التي حدثت خلال القرن السادس عشر، جاءت سلالة حاكمة ستسيطر على المنطقة وسيكون للقبها تأثير في تسمية المجموعات لقرن مقبل وتعيش في تاريخ العالم إلى ما لا نهاية[1].

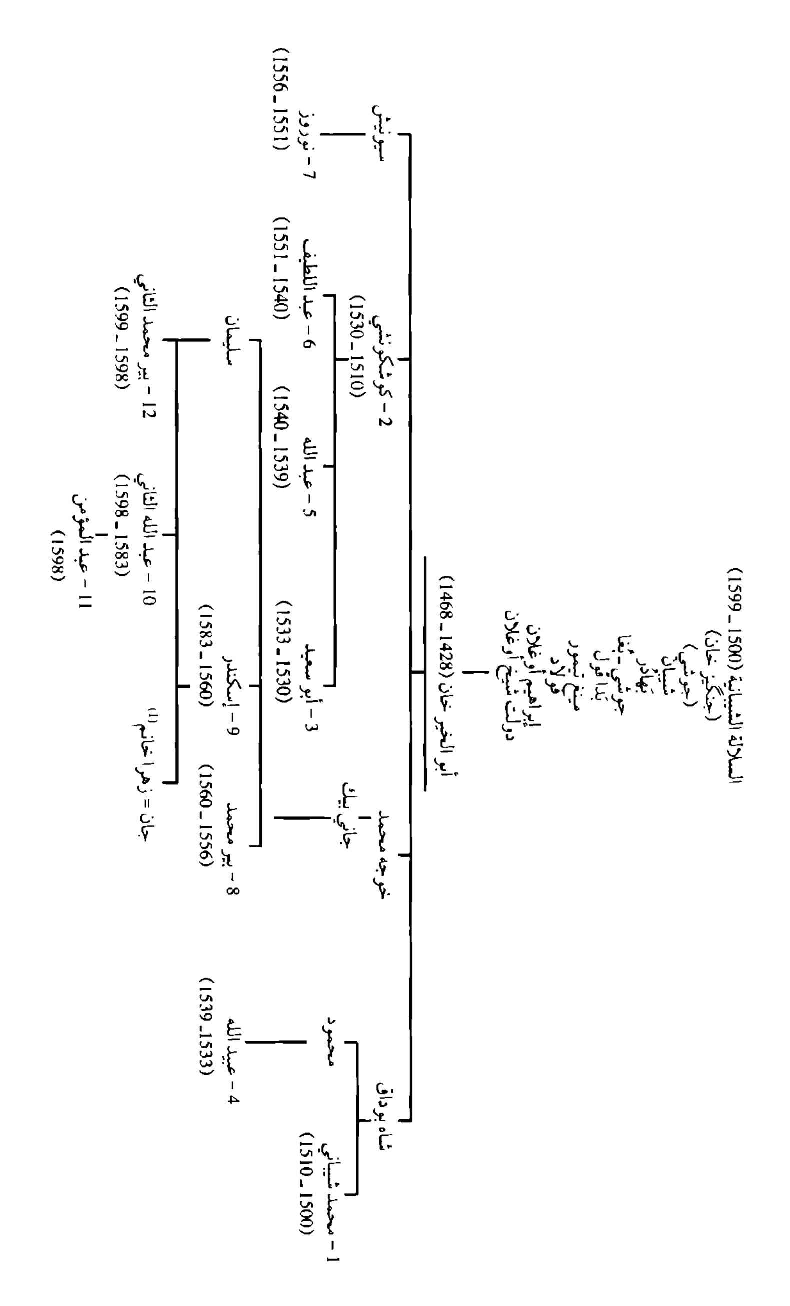
وفي وقت لاحق سلطت كتابات عن تاريخ هذه المنطقة الضوء على حقيقة أن الأوزبكيين عندما ظهروا من سهول القپچاق وتركستان لاحتلال أراضي الجنوب جلبوا معهم أوزبكليك (اي السمات الأوزبكية). هذا المؤرخ المحلي ألحق هذه الملاحظة المهمَّة بملاحظة أخرى: تبدأ تواريخ الأوزبك الحاليين في منطقة أوزبكستان من هذه الفرضية. إذا كان أبو الخير خان هو مؤسس تاريخ الأوزبك، إلا أن الشخص الذي يدرجهم عملياً وحقيقةً في التاريخ هو شيباني خان. ثم إن الاسم الجماعي وشخصية الأوزبك الجماعية شكلت العاملين الرئيسيين في هذا التغير في أوائل القرن السادس عشر، والذي أثر في هوية التيموريين المسيطرة في مناطق جنوب سرداريا. ويظهر من البرهان أن الأسبقية المفترضة لاسم الأوزبك، لو كانت موجودة حقًّا، لاختفت بسرعة في آسيا الوسطى. ومع انعطاف القرن السابع عشر، غيّر هذا الاختفاء جدياً المصداقية التاريخية للتجميعية المحددة لهذا الشعب. وأثرت خسارة تسمية شهيرة في مسار مستقبلهم تأثيراً كبيراً، على الرغم من أن التغيير استتبع نزع التسمية الذاتية عن جماعة إثنية عوضاً عن تحول جذري ومفاجئ في التكوين الطبيعي للجماعة.

وانطلاقاً من هذا التطور، رأى مثقفو القرن العشرين أن هوية جماعة الأوزبك بدأت بقوة في ما وراء النهر العام 1500. ومع حلول العام 1600 انحدر الاسم نفسه وفقد سطوته واكتسب بعض الأسماء البديلة القبلية أو العائلية أو المناطقية، الأسبقية[2]. وتُظهر الحقائق أن الأسماء المشتركة وليس التجمعات الإنسانية أو التركيبة، أصبحت هي المؤشر المهيمن على الهوية القبلية. ولكن هل كان سكان آسيا الوسطى بالإجماع مستعدين لهذا الشكل الأكبر من الانتماء؟

---

(1) فضل الله بن روزبهان أصفهاني، Mihman nama - yi Bukhara ترجمة ر.ب. جليلوڤا (موسكو: Izdatelstvo «Nauka». Glavnaia Redaktsiia Vostchnoi Literatury، 1976)، LL 22a، 43a، 95b، ص. 62، 73، 123.

(2) ميان بُزُرك، «Ozbek (tarikhi tekshirishlar)»، Maarif wa oqutghuchi، رقم 3 (1928)، ص. 49.



الصورة 1.3: سلالة الخانات الشيبانيين وتواريخ حكمهم

(1) المصادر: ستانلي لين-بول، Musul'manskiia dinastii، ترجمة وتحقيق ف.ف. بارتهولد (سان بطرسبرغ: م.م. ستاسيوليفيتش، 1899)، ص. 229-230؛ بوريواي أ.، أحمدوف، Gosudarstvo kochevykh Uzbekov (موسكو: إيزداتِلستفا ناوكا، 1965)، ص. 39، 42 - 48، 62 - 67، 103، 147.

خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر كان سكان بخارى وهي العاصمة الشيبانية لعبدالله خان (حكم من سنة 1557-1598) يفتقرون إلى الهوية الأوزبكية. المؤرخ البارز في تلك الفترة حافظ تانيش ابن مير محمد بخاري وصف هؤلاء القوم على أنهم طاجيك وأتراك، وليس فقط في المدينة بل أيضاً في ساحة المعركة حيث كان يشير إلى المشاة العاديين على أنهم جنود أتراك وطاجيك.

واسترجع علماء الأنساب تسمية الأوزبك الجماعية على أنَّه تعبير تقني مناسب للقبائل في آسيا الوسطى بعد الهجرة الجماعية. تلك التسمية الجامعة ضعفت إلى ضعفاً ما بسبب السكن والاستقرار، ولم تكن تميز القبائل خلال القرون التي تلت الانتقال إلى الجنوب. يضاف إلى هذين العاملين أنَّ التنقلات الموسمية بين الشتاء والصيف بحثاً عن أراض صالحة للرعي جعلت هذه القبائل غالباً ما تغير أماكن إقامتها مجبرة في غالب الأحيان. فرقت عمليات شطب التسمية المماثلة رجال القبائل، ولكنها مالت إلى نشر الاسم الجماعي نشراً هزيلاً وعشوائياً خلال أراضي الرعي غير المحروثة وقليلة السكان. واسم أوزبك أيضاً أخفق في اختراق البلدات. ولهذا السبب، مع الإيحاء بالفظاظة التي حملها بعد القرن الخامس عشر، إنَّ الاسم كان يثير الازدراء بين السكان المثقفين والمتمدنين.

وتعبير «سارت في مكانها»، أصبح سائداً. وكان السكان المحليون والغرباء يشعرون أنه أكثر ملاءمة للخليط الإثني في المناطق المدنية في آسيا الوسطى. ولم يضُمَّ سكان المدن فقط بل أيضاً السكان المستعمرين الذين كانوا يتزايدون دائماً بغض النظر عن أصولهم أو صلاتهم بالمجموعات الأخرى المتفرعة.

وفي الوقت الذي انكفأ فيه الأوزبك في موطنهم كاسم ذاتي جامع، كان الناس في الخارج يستخدمونه للفت النظر لفتاً مُسيئاً ولاسيَّما الأجانب الذين كانوا أكثر أهمية لسكان آسيا الوسطى وهم جيرانهم الإيرانيون. وكما أسلافهم من أصحاب القلم، إن المؤرخين الصفويين كمحمد معصوم ومحمد طاهري وحيد، استمروا في شتم الأوزبك في المدونات التي بدأها إسكندر منشئ، في كتاب «تاريخ عباس الذي زين العالم». كان المدونون يشيرون إلى جنود الأمير الخوارزمي أبو الغازي باهدور خان الذي وقف في

وجه إيران العام،1628 على أنهم «مجموعة من رجال العصابات». وكان يعرّف هؤلاء الأعداء دائماً على أنهم أوزبك[1].

وهناك مسألة أخرى أسهمت في وضع الأوزبك في دائرة السمعة المشبوهة خلال هذه السنوات. في عهد السلالة الشيبانية الحاكمة، كان يشار من جانب الناطق باسم الحاكم بطريقة مهينة إلى الجماعات التي كانت تقاوم أو تنشق عن الخانات الشيبانيين المركزيين ويصفهم على أنهم أعداء النظام والقانون المقدس. وكان الشيبانيون يطلقون تعبير الأوزبك المهين على كل المجموعة كما فعل المؤرخون الاشترخانيد من بخارى حين كانوا يتكلمون على مثيري الفوضى والشغب. ثم كانوا يقارنون بين المركزية والتشرذم. لم يكن هذا التعبير في أذهان معظم سكان المدن والموظفين الحكوميين والمؤسسات الدينية والمفكرين، يطلق على أي مجموعة إثنية أو لغوية فقط، بل كان يخص به مجموعة من المتذمرين الجهلة ذوي القوة المدمرة والصفات غير الإيجابية. وعلى مدى ثلاثة قرون تقريباً، جعل العصيان القبلي الأوزبكي من هذه التسمية القبلية تصنيفاً مثيراً للمشكلات للشعب الإيجابي المحترم. إن تسمية «سارت» التعويضية الشعبية قوضت الوحدة الأوزبكية خلال ترسيخ الانقسام بين الأوزبك المقيمين والمهاجرين. هذه القطبية في التسمية والتعبير عكست بدقة معضلة الولاءات الاجتماعية والسياسية التي تواجه القيادة السياسية في آسيا الوسطى.

(1) إسكندر منشيء، «Tarikh - i alam ara - i abbasi»، (مقتطفات) ترجمة أ.أ. روماسكيفيتش Materialy po istorii Turkmen I Turkmenii، طبعة ف.ف. ستروف وآخرون (موسكو ـ لينينغراد: Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR، 1938)، مجلد 2، ص. 67 - 112.

الفصل الرابع: القيادة

«لا شك أن أرواح الحكام هي في الخزانة الدنيوية لله»... هكذا قال رسول الله.

(حديث شريف اقتبسه حافظ دانِش ابن مير محمد بخاري، 1589)[1]

الخشية من الشر والانحدار المدمر في ظروف الحياة أَدَّيا إلى نشر أمل وإيمان وَرِعين بين مسلمي آسيا الوسطى الذين اعتقدوا أن الحكام اللامعين سيظهرون في دورة قيادية نظمت مسبقاً لتأمين أوقات مزدهرة (الفصل السابع، «التاريخ»، سيبحث في تفاصيل هذه العقيدة). وسيظهر تاريخ الأوزبك أن السمات والأعمال الصالحة للأسلاف القادة قد تؤثر في خلفهم وتوحي بنماذج مختلفة من صفات محددة المنسوبة إلى هويتهم الجماعية.

وعلى الرغم من أن عدداً قليلاً من الدخلاء يمكن أن يسمي أياً من الزعماء الأوزبك القدامى، إلا أن بعض الأوزبك يأخذون على عاتقهم معرفة الأوزبك وتعريف العالم الخارجي لهم. وحتى قبل مجيئهم إلى آسيا الوسطى إن الأوزبك كانوا يعرفون الملوك الشجعان الأسطوريين الحقيقيين والمهمين في المنطقة. إلا أن حياتهم المترحلة وبنيتهم الاجتماعية والسياسية تطلبت زعماء قبائل حَركيِّين ومحاربين. كان توزيع السلطة بين عدد كبير من زعماء القبائل وكبار السن، يتطلب من الخان أن يكون سياسياً ومُصلحاً. كانت مفاهيم الاستقلال والمساواة التنافسية القاسية واللامركزية تتطلب أن يكون الحاكم تكتيكياً سريع البديهة.

أبو الخير خان

على ضوء هذه المعطيات كان أبو الخير خان قائداً استثنائياً على الرغم من أنَّ الروايات المبكرة التي تحدثت عن شجاعته تتناقض مع الصورة المثالية للملك الطيب في آسيا

(1) حافظ طانيش ابن مير محمد بخاري، عبدالله نامه (بالفارسية Sharafnamayi shahiy) (Tashkent: Ozbekistan SSR "Fan" Nashriyati, 1969)، نشر العام 9691 السطر 671 ب.

الوسطى. فضل الله بن رازبيهان اصطفهاني، كان مؤرخاً يتنقل بين وظائف السكرتير والمستشار وكاتب لخمسة من الحكام وزعماء القبائل الأقوياء وهم الخان يعقوب وابنه أبو الفتح ميرزا باي سُنقُر وهما حاكمان تركمانيان في تبريز بين العامين 1487 و1492، والخان حسين ميرزا وهو الحاكم التيموري الشهير الذي حكم هراة العام 1504 ومحمد شيباني خان الأوزبكي أي ليس قبل 1503 وبعدها في سمرقند 1507-1510، وعبيدالله خان الرجل القوي عند الشيبانيين في بخارى من عام 1512 وعلى الأقل حتى العام 1515. ونظراً إلى سنوات خبرته الطويلة فقد راكم خبرة كبيرة في تقويم الملوك والمواقف المحترمة عند الأنظمة. وعلى الرغم من أن الأصفهاني لم يضع أي ملاحظة شخصية على أبي الخير خان، لكونه وصل إلى المنطقة بعد عقود على وفاة الأخير، إلا أن المؤرخ تحدث مع العديد من الأشخاص ومن ضمنهم حفيد خان الذي تعرف أبا الخير خان شخصياً، أو الذين كانوا تحت إمرته مباشرة. وفي كتاب الأصفهاني الرئيسي عن تاريخ آسيا الوسطى إن المؤلف يصف الخان في مقاطع مثل:

لم يصل أي من الخانات إلى مستوى سطوته. كان عاهلا قادراً. وراعياً ويخاف الله. وكان سموه يمتلك مكانة رفيعة بين الملوك لأن القيم الاخلاقية التي كان يحملها لم يصل اليها أحد ممن كانوا حكاماً في عهده. كان أبو الخير خان مميزاً بين من سبقه أو من خلفه من الملوك ولاسيَّما بالشهامة الكبيرة[1].

وأظهر الخان هذه الصفة، بحسب المؤلف، عندما امتنع عن احتلال سمرقند في أواسط القرن الخامس عشر. ربما أساء المؤرخ المديني، فهم دوافع الملك الرحالة، لأن أبا الخير خان لم يظهر أي تفضيل للحياة المستقرة خلال مدَّة حكمه الطويلة للاتحاد الأوزبكي. بقي الإرث الجنگيزي الذي كان يرفض العيش في المدن كما هو في نفوس رجال السهول الأوزبك. يضاف إلى هذا أنَّ قوات أبي الخير خان كانت لا تكاد تمتلك الموارد اللازمة لإدارة المجتمع والاقتصاد المدني الآهل بالسكان في جنوب آسيا الوسطى.

كان شاه بخت، تقريباً، في الخامسة من عمره عندما ارتكب جده الجبار أبو الخير خان، أخطاء إستراتيجية ستترك أثرها إلى الأبد في الأوزبكيين، لأن عداءه المستحكم للأوزبك المتمردين قلب كرههم إلى شرخ لا يمكن مداواته. وأدى إلى عواقب كان أولها

(1) فضل الله بن روزبهان أصفهاني، Mihman nama - yi Bukhara ترجمة ر.ب. جليلوڤا (موسكو: Izdatelstvo «Nauka»، 1976)، L72a، ص. 95، 21 - 26.

خسارة أبي الخير خان القادة المحاربين الدهاة مثل سايداك أو الإخوة إيباك خان وبركة سلطان وأتباعهم الذين رفضوا الهجرة معه إلى سِغناق من شمال غرب سيبيريا. بعد عدة سنوات، أي نحو العام 1455، هرب زعماء القبائل المتمردة ومن ضمنهم غيراي وجاني بيك (1427–1488) مع قومهم من سلطة أبو الخير خان واتخذوا ملجأً لهم في مكان بعيد إلى شرق السِّغناق في مغولستان وأصبحوا قبل مضي وقت قصير المنافسين الأساسيين للأوزبك في تلك المنطقة. هرب الأوزبك-الكازاخ، المعروفون اليوم بأنهم كازاخ، إلى الجنوب الشرقي من الأراضي الأوزبكية التقليدية ووجدوا ملجأ عند إسن بُغا، خان مغولستان الذي منحهم أرضاً للرعي في واديي تشو وتالاس مباشرة وراء سهول القبچاق، ويقال إنهم عاشوا هناك «بسلام ورضى».

كان على أبي الخير خان أن يتنبأ بمغادرتهم وعواقبها. كان سكان سهول القبچاق في تُركستان فضلاً عما وراء النهر وخراسان، تقليدياً يعترضون على تصرف الحاكم الذي يسبب لهم الإحباط عبر الانتقال بعيداً. وعلى الرغم من أن هذا التصرف كان مكلفاً للاجئين، إلا أن فرارهم كان يفرغ مقاطعة تعيسة من سكانها. أصبح هذا الأمر بمنزلة الاستفتاء السياسي المؤثِّر، وعند الحكام الحمقى في سهول القبچاق كما في آسيا الوسطى قد كانوا يخسرون الطاقة البشرية.

أمّا الخطأ الجوهري الثاني لأبي الخير خان فكان تحويله الاتحاد القبلي الذي أنشأه بجهد عظيم تحت قيادته، إلى أشلاء عندما أخفق في حماية خاصرته اليمنى. فعام 1457 نجح المغول الزونغاريون، في اختراق سريع للأراضي الأوزبكية، وأبادوا قوات الخان في معركة دامية بالقرب من سِغناق وأخذوا أحد أحفاده رهينة. وأجبروا الخان على الانسحاب من أرض المعركة، والاحتماء وراء أسوار سِغناق، وهو تصرف لا يصدر أبدا عن بدوي. ولحسن حظ الأوزبكيين إن الزونغاريين وبعد ان نهبوا عدة مستعمرات وبلدات أوزبكية عرضوا عقد معاهدة سلام. ماطل الأوزبكيون بعض الوقت ومن ثم وافقوا على المعاهدة في النهاية وانسحب الغزاة غير المسلمين إلى معسكرهم في الشرق. واحتجز الحراس محمود بَهادُر خان ذا الثلاثة أعوام (1454–1504) في بلاد القالماق (كما كان الأوزبكيون يطلقون على أرض الزونغاريين) حتى أصبح في العاشرة من عمره. وكانت سلطة الخان في السهول قد وصلت إلى حال من الوهن مع حلول العام 1464 إلى حد أنه

عندما أطلق الزونغاريون سراح محمود بَهادُر خان سالماً قام بعض الأوزبك والكازاخ بخيانته واختطافه. ولكن أحد الأقرباء قام في النهاية بتوفير عودة الصبي سالماً إلى أخيه الأكبر شاه بخت[1].

هذه الضربات القاصمة، إلى جانب الانشقاقات الكبرى في القبائل الأوزبكية في النصف الثاني من الأربعينيات والخمسينيات من القرن الخامس عشر، أدت إلى انفصال عدد من القبائل الموجودة تحت سلطة أبي الخير خان بعد وفاته العام 1468 لينضموا إلى غيراي وجاني بيك في الشرق ثم توسيع نواة التحالف الأوزبكي الكازاخستاني الذي يتنقل ما وراء حدود سرداريا. هذان الجسمان الأوزبكيان العظيمان لم يتصالحا أبداً، فخسرا فرصة التوحد وحافظا على درجة من الحقد بينهما لا يمكن ملاحظتها في العادة إلا في غمار الحرب الأهلية التي كانت صراعاتهما المستمرة تشبهها شَبَهاً كبيراً. ولم يمر وقت طويل حتى أسقطت قبائل الأوزبك-الكازاخ الجزء الأول من اسمها ففصلت نفسها فَصْلاً دائماً عن الجسم الأوزبكي الأم. هذا الاختلاف في الاسم فرق بين الشعبين منذ ذلك الحين على الرغم من أن تكوينهما الإثني والمادي هو واحد. أما القبائل الأوزبكية التي بقيت في شمال غرب سيبيريا فعوضاً عن الانضمام إلى أبي الخير خان في ضواحي سِغناق التفت حول عائلة إيباك خان وأحفاده. وبعد أن جعلوا من العاصمة الأوزبكية القديمة چيمغي طورا (تومن) مركزاً لهم أسسوا الخانية السيبيرية. هذه الدولة الأوزبكية التي كانت تحتفظ بعلاقات قريبة من بخارى في آسيا الوسطى استمرت خلال القرن السادس عشر حتى تدميرها على أيدي الروس القفقاسيين. واستمر بعض الأوزبك السيبيريين في العيش في سيبيريا تحت سلطة الروس من دون أي امتداد لهويتهم الأوزبكية السياسية. ومن خلال هذا الانقسام الثلاثي الذي حدث في الاتحاد الأوزبكي، فقد قسمان كبيران وهما الأوزبك-الكازاخ والخانية السيبيرية هويتيهما القبليتين الأوزبكيتين. في الوقت الذي بات فيه الجسم الأساسي الذي كان يحكمه في السابق أبو الخير خان يهيم من دون قائد في جنوب شرق سهول القپچاق وشمال غرب تركستان.

(1) «Twarikh - i guzida - yi nusrat nama»، Materialy po istorii kazakhskikh khanstv XV - XVIII vekov. (Izvelcheniia iz persidskikh I tiurkiskikh sochinenii)، ترجمة أ.م. أكراموف (ألما آتا: Idatelstvo «Nauka» Kazakhskoi SSR، 1969)، L66b، ص. 17؛ مسعود بن عثمان قوهستاني، «Tarikh - i abul khayr khani»، LL336b – 39a، ص. 168 - 70.

محمد شيباني خان

الاسم الرسمي والكامل للقائد المقبل الذي سيظهر كان أبا الفتح محمد شيباني خان (1451-1510) وهو يجمع بين الكنية العائلية الإسلامية مع اسم مستعار مستمد من العائلة الجنگيزية شيبان. شاه بخت ويعني (الحظ الملكي) واسم التحبب الذي كان يحمله وهو طفل (تحول إلى شاهي بك أو شايبَق عندما أصبح كبيراً). كان الخان يفضله في حياته اللاحقة أيضاً. طور اثنان من موثقي الحقبات المعاصرين له نموذجاً في اختيار الاسم المناسب لشاه بخت. فكانا يستخدمان معاً اسم شيباني المستخدم سابقاً أو شيباني خان عند ذكره في سنوات حكمه الأولى. ولكن في العام 1500 وهو العام الذي بدأ فيه غزواته المنتصرة بدأوا يشيرون إليه بحكمة على أنه شايبَق / شايبَق خان (انظر الصورة 1.4 لصورة شيباني خان الشاب)[1].

(1) حسني روملو، Ahsanut tawarikh: A Chronicle of the Warly Safawis، ترجمة س.ن. سيدون (بارودا: المعهد الشرقي، 1934)، 906هـ (1500م)، ص. 20f؛ ظهيرالدين محمد بابر، Babar nama (لندن: لوزاك، 1905، طبعة ثانية في 1971)، Moghuls of Central Asia (المغول في آسيا الوسطى)، الطبعة الثانية، ترجمة إ. دنيسون روس (لندن: سامسون لو، مارستون، 1989)، أعيد طبعها (نيويورك: Praeger، 1970) ص. 82، 272.



الصورة 1.4: فسيفسائي لشيباني خان (1451 ـ 1510). متحف Metropolitan Museum of Art، مجموعة Cora Timken Burnett للفسيفساء الفارسية وغيرها من الأعمال الفنية الفارسية، توريث بوصية من Cora Timken Burnett، 1957.

قضى شاه بخت شبابه، إثر الوفاة المبكرة لوالده ثم جده، وهو هارب من أجل النجاة بحياته مع أخيه الأصغر وعدد من الحراس الخيالة. هذه المحنة علمته مهارات كثيرة في أساليب البقاء والمناورة في حرب السهول وهي المهارات الضرورية لأي قائد ليكون عملياً مؤثِّراً.

كان على أبي الخير خان تدمير هذه الجماعات المتمردة عوضاً عن دفعهم للهرب. إلا أن انفصالهم برهن على قوة الاستقلالية بين العديد من القبائل الأوزبك الكبيرة التي كان يقودها جد شاه بخت. وأظهر الصعوبات التي كان يواجهها حاكم لا يقهر في وجه استقلال رجال إحدى عشائره.

تعلم شاه بخت من جده ومن الذين جاؤوا بعده قانون السهول الشرس الذي ورثوه عن الحقب المغولية الذي ينص على التعامل بحقد مع الأعداء والخصوم المحتملين، وعلى أهمية روابط الدم والقرابة الإثنية للبقاء فيما يخصُّ البدو. كان التراث الحربي لجنگيز خان يزعم بوجود حق إلهي وأصول سماوية لحكمه، ثمَّ إنَّ خصومه كانوا يوصفون بأنهم زنادقة فكان يحكم عليهم بالعقوبة القصوى. وطبق المغول بحقد هذا المبدأ على شعوب تركستان وما وراء النهر. وعندما أباد الخوارزميون قافلة من السفراء والتجار كانت مرسلة إلى آسيا الوسطى من جانب المغول العام 1219، يقال إن جنگيز خان أعلن:

كيف كُسر رسني الذهبي (وهو علامة الخان) من جانب السرتاؤل (وهم سكان آسيا الوسطى المستقرون هناك ولكن لم يصبحوا بعد شعب الأوزبك). سأرسل جيشي لمهاجمة شعوب السرتاؤل: وسأنتقم بلذة وسأكافئ من ينتقم لسفرائي المئة.

بقي التراث السياسي لذلك العقاب راسخاً في ذاكرة المنطقة التاريخية. كان الجنگيزيون أيضاً يمقتون مبدأ القيادة المحبوبة بين الرعايا، لأنه في أيام الجنگيزية كانت الطبقة الأرستقراطية من المغول هي التي تتحكم في الجنود وتخدم في الحرس الخاص وتحتل المناصب العليا في القيادة المركزية أو خيم جنگيز وزوجاته الأربع أو أقرب أقربائه. وتظهر الوثائق أنه في تلك المرحلة لم يكن هناك أي حركة ديمقراطية في المجتمع المغولي المتحرك على العكس من الأوزبك القپچاق اللاحقين. ثُمَّ إنَّ قواعد السلوك الجنگيزية جعلت من الوجود البدوي ليس فقط مفضلاً بل أيضاً إجبارياً خلال التركيز على

أن يعيش أمراؤها في السهول أو الجبال ويبتعدون عن المناطق المستعمرة[1].

أمضى شاه بخت حياته المبكرة في سهول القپچاق الواسعة خاصَّةً بعيداً عن منطقة حكم چَغطاي خان (1242ميلادية) وهو أحد أبناء جنگيز خان. إن المراعي التي خصصت لشيبان (حفيد جنگيز خان) من جانب والده شكلت فقط الجزء الشمالي الشرقي من أراضي جوشي. ثُمَّ إنَّ أراضي شيبان كانت تقع إلى شرق وجنوب شرق الأورال. في الصيف كانت تؤمن مساحة للتخييم بين تلال الأورال ونهري الإليك وأرغيز. أما الأراضي الشتوية فكانت تقع إلى الجنوب في الجزء الأعلى مما يسمى اليوم كازاخستان. وهو يقع تماماً شرق خط الطول 52 وبين خطي العرض 60 إلى 47 شمالاً. ومساحته 3,610,000 كيلومتر مربع[2].

قضم زحف الحضارة تدريجياً الاتساع الكبير لسهول القپچاق وهو علامة على التغيير الذي سيؤثر في حياة البدو وأقاليمهم. إلا أن نهم شاه بخت الغالب إلى أرضه الأم المفتوحة وحس انتمائه إلى السهول لم يغادراه قط، ولا تحكمت رغبته المتأصلة في أقدار المراعي الأصلية بأكملها من نهر ارتيش إلى دنستر. ففيما يخصُّ شاه بخت إن سهول القپچاق كانت تتخطى بكثير حدود أرض شيبان. ووصف شاه بخت تلك الرقعة الفسيحة وصفاً شاعريًّا بعد وقت قصير من هجرته من سهول القپچاق قائلاً:

---

(1) علاء الدين عطا ملك جويني، The History of the World Conqueror تاريخ غازي العالم، ترجمة جون أندريه بويل من نص ميرزا محمد قزويني، المجلد 1 (مانشستر: منشورات جامعة مانشستر، 1958)، 63 - LL58، ص. 77 - 81، ب.يا. فلاديميرستوف، The Life of Chingis Khan (حياة جنگيز خان) (نيويورك: بنيامين بلوم، 1930، أعيدت طباعتها 1969)، ص. 63 - 71، ب. إيا. فلاديميرستوف، Obshchestvennyi stroi Mongo-lov. Mongolskii kochevoi feodalizm (لينينغراد: Izdatelsvo Akademii Nauk SSSR، 1934)، ص. 84؛ التاريخ السري للمغول: للمرة الأولى باللغة الإنكليزية خارج اللسان الأصلي مزود بتعليق تفسيري، ترجمة فرانسيس وودمان كليفز، المجلد 1 (كامبريدج ماساشوسيتس: منشورات جامعة هارفرد، 1982)، ص. 189، المقطع 254: إيغور دي راشيفيلتز، «بعض الملاحظات عن مؤسسات إمبراطورية جنگيز خان الإيديولوجية»، دراسة تتناول تاريخ الشرق الأقصى، رقم 7 (مارس1973)، ص. 23 - 25، ف.ف. بارتهولد «تاريخ تركستان باختصار»، في أربع دراسات تتناول تاريخ آسيا الوسطى Four Studies on the History of Central Asia، المجلد 1، ترجمة ف. مينورسكي (ليدن: إ.ج. بريل، 1965)، ص. 42.

(2) غروسيه، ص. 393 - 94؛ بوريباي أ. أحمدوف، Gosudarstvo kochevykh Uzbekov (موسكو: Izdatelstvo «Nauka»، 1965)، ص. 42.

إن سهول القپچاق تبلغ مساحتها نحو ستمئة فرسخ (اي 17,640,000 كيلومتر مربع: الفرسخ الواحد يساوي سبعة أو ثمانية كيلومترات من الأرض) الجزء الأكبر منها تغطيه الأنهار. لقد فقد عندليب المنطق تماسكه أمام روعة أزهار هذه البلاد. وكل واحدة من أشجارها ترتفع كزهرة اللوتس أو كشعاع يرتفع من الأرض إلى السماء السابعة.

ومضى شاه بخت في وصف شجر البتولا في المنطقة حيث يصنع سكانها من خشبها الصلب والمتين العربات الممتازة ذات العجلات جيدة الصنع. وكان معجباً جدًّا بالطيور الجارحة كالصقور والنسور البيضاء التي كانت تبني أعشاشها على تلك الأشجار. وانطلاقاً من ارتباطه العميق بأرضه الأم كان يشيد دائماً بطبيعة المنطقة:

يبدو أنَّ جوهر العالم يكمن في المتعة ووفرة العطايا واعتدال المناخ والسلام الساكن في سهول القپچاق. في وقت الربيع تمضي الأيام وسط النسيم العليل الذي تفوح منه رائحة كرائحة العنبر وتمضي الليالي بسكون وعذوبة تضاهيان الجنة السماوية. إن أهل هذه المنطقة يتمتعون براحة بال وسكينة أكثر من كل ابناء آدم.

كان الخان يصف السهول بأنها حديقة الأزهار الأروع في العالم. المؤرخ الذي دون هذا المديح من قبل شاه بخت الشاب نقل عنه قوله: «كل هذه ملك للأوزبك. ما سهول القپچاق؟ إنها امتداد للجنة»[1].

في أرض العجائب ذات الطبيعة النقية كان شاه بخت يراقب بخوف فساد طبقة النبلاء من الأوزبك. واعترف بنفسه عند بلوغه سن الرشد بهذه الوقائع بالقول: ان أحفاد الخانات والسلاطين والنبلاء النافذين كانوا يهدرون القسم الأكبر من جهودهم ووقتهم على جمع الثروات. وأضاف: «لا رغبة لدي البتَّة في جمع قطعان الخراف». وفي المقابل ما كان يسحر شاه بخت هو مساكن وعادات الطيور الجارحة. وفي وصفه الحميم للسهول يزاوج دائماً بين الصقور والنسور والصقور البيضاء مع تعابير مثل «المتع» ونعم الريف الهادئ[2].

---

(1) فضل الله بن روزبهان أصفهاني، Mihman nama - yi bukhara، ترجمة ر.ب. جليلوڤا (موسكو: Izdatelstvo «Nauka». Glavnaia Redaktsiia Vostochnoi Literatury، 1976)، L70a، ص. 93.

(2) المرجع نفسه، LL74a، 70a، ص. 97، 93.

ألقى أحد كتاب السير في تلك الحقبة الضوء على تقدير شاه بخت لهذه الطيور الجارحة وانخراطه المستمر في الصيد بالصقور فكتب: كل صباح كان الصقر العازم على اخضاع العالم يمارس الصيد على طيور الماء واليابسة «وكان شاه بخت يوظف طاقاته الفتية بالولع بإستراتيجيات هذا الصيد الملكي عوضاً عن الانصراف مع أترابه وأقربائه في اصطياد الثروات وجمعها»[1].

وعندما كانت المطاردات الأميرية تجمع ما يكفي من الطرائد ومن ضمنها الغزلان، كان رجال العلم والتقاة والدراويش (وهم رجال دين مسلمون متصوفون) وحفظة القرآن ورجال الدين يتحلقون حول شاه بخت في وليمة ملكية. هذه الحاشية كان لها وزنها في الدين الإسلامي أكثر من عالم المعرفة العلمانية لأن تعليمات شاه بخت شددت على التمسك بالتعاليم الدينية وتقاليد الإسلام[2]. وأظهر التزامه الديني، في ما وراء النهر، الفرق بين نوع قيادته وتلك التي كانت للحكام المتمركزين في المدن.

حكم يونس خان (1415/ 16–1486/ 87) الذي عاصر مرحلة حكم جد شاه بخت مغولستان البدوية التي تقع جنوب شرق بحيرة بلخش بقوة. إلا أن يونس خان وهو رجل تعلم في فارس وما وراء النهر ركز حكمه في طشقند. وكان يعتقد أنه إلى أن يقوم المغول « بالاستقرار في بلاد وبلدات مثقفة لا يمكن أن يكونوا مسلمين حقيقيين»[3].

هذا الفرق في الحماسة الدينية بين بدو الشرق والشمال لم يبد أنه أثر في أسلوبهم في القيادة، إذ إنهم اختلفوا إلى حد بسيط جداً في هذه المقاربة. وقد يكون تأثير البوذية والوثنيين الكالميك وغيرهم من غير المسلمين في الشرق، مع الانتشار والتحرك، قد حدت من ممارسة الإسلام الحقيقي في مغولستان.

لم تقتصر دروس المعلمين الخاصين لشاه بخت خلال مرحلة شبابه على الدين والصيد والشعر الغنائي لأرضه الأم، بل إن برهاناً آخر يظهر أنه في أيام شبابه الأولى تعلم شاه بخت ما هو أكثر بكثير من القوانين الصارمة لسلفه جنكيز خان. لقد درس العلوم وبعض الفنون

(1) أصفهاني، Mihman، L74b، ص. 98.

(2) المرجع نفسه.

(3) ميرزا محمد حيدر، دوغلات، Tarikh - i rashidi، ص. 156.

إلى جانب الروحانيات. وأمر جده بتفسير كتاب الشعر المكتوب باللغة الفارسية للشاعر الصوفي الشهير جلال الدين الرومي (1207-1273) الذي ولد في بلخ[1]. وكان والد شاه بخت شاه بوداق خاناً يقدر العلوم كثيراً على الرغم من وفاته في سن مبكرة جداً. ويقول مؤرخ العصر الشيباني إن الأخير كان «أميراً ملكياً متعلماً وذكياً». وبدوره وضع شاه بوداق خان الوصي عليه أتابك (أتيك) شيخ بيك أويغور، وهو أحد كبار السن في قبيلة الأويغور الأوزبكية، مسؤولاً عن شاه بخت الذي بقي تحت تلك الوصاية في سهول القپچاق إلى ما بعد وفاة والده[2].

عندما توفي جد شاه بخت العام 1468 نزع الأمراء الشيبانيون عن شاه بخت وأخيه الأصغر محمد بَهادُر خان وصاية شيخ بيك أويغور، وكلفوا قراچين بَهادُر بمهمة متابعة تربيتهما الذي علم الصبيين فنون البقاء[3]. وفي غضون ثمانين يوماً من هزيمة عمهم وحاميهم أمام منافسه إيباك خان، هرب قراچين بَهادُر غرباً مع الصبيين إلى نهر الفولغا، وطلبوا أولاً الحماية في أستراخان، وبعدها هربوا إلى الشرق بعد أن استمر أعداؤهم من الرجال المتحدرين من قبيلة أبي الخير خان بمطاردتهم. وكانت ترافقهم ثلة من الحرس فقط. وتوجهوا مرة أخرى إلى سرداريا حيث أمضوا الشتاء في أوترار، وانضمت إليهم بقية قبيلة جوشي التي ساعدتهم على الهرب من أستراخان. كانت تلك القبيلة تقدم تقليدياً الحراس (الأتابك) والأخوة بالرضاعة إلى القادة المتحدرين من شيبان. ولكن تلك الحماية، تضاف إليها إلى الحماية التي قدمها تيموري صديق، هو خان أحمد ميرزا، لم تكن كافية.

---

(1) ب.ب. إيفانوف، Ocherki po istorii srendnei Azii (XVI - seredina XIX v.) (موسكو: Izdatelstvo Vostochnoi Literatury، 1958)، ص. 44.

(2) Tawarikh - i guzida – nustranama، حضرها أ. م. إكراموف (طشقند: Nashriyati «Fan» Ozbekistan SSR، 1967)، L119b، نسخة طبق الأصل 263، العربية ص. 267"؛ «Sheibaniada»، Biblioteka vostochnykh istorikov المجلد 1 (قازان: Izdavamaia I. Berzezinym، 1849)، ص. Iv؛ «Tawarikh - i guzida - i nusrat nama»، Materialy po istorii kazakhskikh khanstv XV - XVIII veko (Izvlecheniia iz persidskikh I tiurkskikh sochinenii)، ترجمة س.ك. إبراهيموف، مؤلف س.ك. إبراهيموف، ن.ن. مينغولوف، ك.أ. بيسشولينا، ف.ب. إيودين (ألما آتا: Idatelstvo «Nauka» Kazakhskoi SSR، 1969)، L95a، ص. 19.

(3) محمود بن أمير والي، «Bahr al - asrar fi manaqib al - akhyar»، Matrerialy po istorii kazakhskikh khanstv XV - XVIII vekov، L135a، ص. 361 - 62.

طلب منهم الحاكم المقيم في أوترار محمد مزيد تارخان المغادرة، الأمر الذي أجبر الأميرين اليافعين مرة أخرى على أن يصبحا مشردين ويهربا من العدو اللدود لجدهم الراحل غيراي خان وقواته، الذي بدا واضحاً أنه وحلفاءه أرادوا أن يستغلوا تلك الفرصة لإبادة سلالة القادة الأوزبكيين. في هذه المرحلة قام حفيد غيراي خان إرنچي خان بقتل إليك خان وهو أحد الحماة الأساسيين لشاه بخت. هذا الهجوم فاقم العداء بين الفصيلتين الأوزبكيتين ووسع الهوة بين عائلة شاه بخت والمجموعة الانفصالية الأوزبكية، وهرب شاه بخت ثانية هذه المرة إلى الغرب نحو بخارى[1].

ويعيد المؤرخون الفضل لهذه الخطوة نحو بخارى، وهي خطوة تدل على اليأس، إلى زرع أصول التقوى المبكرة والعميقة لدى شاه بخت وحساسيته الجمالية وقدرته اللغوية والفنية ومهاراته في الخط العربي وثقافته العامة. وكان شاه بخت قد وصل إلى سن النُّضج الكامل قبل مغادرة تركستان إلى ماوراء النهر وبخارى. في العام 1471 كان قد بلغ عامه العشرين. ومنذ ذلك الوقت أصبح اسمه الراشد، وهو أبو الفتح محمّد شيباني خان، دلالة على انعطافه التاريخي وإن استمرت بعض الشعوب (انظر ما سلف) في استخدام تسمية شاه بخت ومشتقاتها. ويقول كاتبو السيرة إنه وسط المركز الديني والثقافي الإسلامي المذهل في بخارى تمكن شاه بخت من دراسة تعاليم الله بدقة لاكتساب التعليم الصارم «وليسبغ على نفسه أثواب المثالية الأخلاقية والمعرفة». وكان يناقش مع الدراويش والزهاد والمثقفين الخطاب النظري والعلمي، كما أكسبه اتصاله برجال الدين النافذين والعاديين على حد سواء، بحسب ما يقول المؤرخون، فهماً واضحاً لخفايا الدين. وأظهرت قيادته اللاحقة كشيباني خان النماذج التي كونها خلال فترة نضجه[2].

وخلال حياته المبكرة، فإن شيباني خان، وعلى الرغم من نمط حياته المضطرب في بعض الأحيان، كان يقوده العلماء الدينيون والمستشارون. وتقول المصادر إن هؤلاء كانوا يأتون من جماعة خوجه غان (النقشبندية) الصوفية. وبينما كان يعيش في بخارى

---

(1) Tawarikh - i guzida - i nusrat nama، Materialy po istorii kazakhskikh khanstv XV - XVIII vekov، ترجمة س.ك. إبراهيموف (ألما آتا: Izdatelstvo «Nauka»، KazSSR، 1969)، LL95b، 96a، 96b، 97a، ص. 497، الملاحظة رقم 53.

(2) أصفهاني، Mihman، L75، ص. 98.

تحت الحماية التيمورية «شغل نفسه باجتهاد بالتعلّم» ولاسيَّما أساسي تحت إشراف أحد أفضل حفظة القرآن في تلك الحقبة وهو مولانا محمد خطائي. وزعم نظاري، وهو كاتب في أواخر القرن السادس عشر، أن شيباني خان أتقن حفظ القرآن. وكان الشيخ البخاري جمال الدين عزيزان، وهو أحد أعضاء الجماعة الخوجه غانية، مرشده الصوفي في البداية.

قام شيباني خان بزيارة إلى مقام الخواجا بُزُرگ خلال مدَّة إقامته في بخارى، حيث التقى حفيد بوزروغ وهو الخواجا نظام الدين محمد نقشبندي، وأصبح من أتباعه. ولإظهار تقواه قام شيباني خان بشعائر إضافية والصلاة في المقام بعد منتصف الليل. لكن مهما كان الحد الذي وصل إليه في ورعه فإنَّهُ لم يكن ليكبح طموحه. وعندما تشاجر عزيزان مع تلميذه حول ذرائعه للوصول إلى العظمة، قام شيباني خان، بحسب مصادر صوفية، باتباع عالم بخاري آخر وهو الشيخ منصور طالباً منه الإرشاد. ورأى الشيخ منصور أن «الأمير الأوزبكي يريد أن يصبح ملكاً»[1].

احتل احترام شيباني خان وتقديره للفنون والعلم، اللذين لم يكونا سطحيين البتَّة، المكانة الثانية في قائمة اهتماماته بعد السعي إلى ممارسة السياسة والتطلع إلى الملكية. وأمضى شيباني خان عامين (1474-1475) تحت حماية حاكم بخارى الأمير عبد العلي طرخان. وقبل ستة أعوام من الغزو الكامل الأوزبكي لما وراء النهر ذكر ظهيرالدين محمد بابر في مذكراته أن عبد العلي التيموري «كان السبب وراء تقدم شيباني خان إلى هذا الحد ودمار سلالات حاكمة عريقة مثل فروع السلالة التيمورية».

وذكر كتبة السيرة في تلك المرحلة أنه خلال هذه الفترة انشغل شيباني خان بالاستعداد والتحضير للقتال، وقلبه مليء بالمشاعر تجاه موقع الشاه، وذهنه مصمم على غزو العالم. «وبقدر ما كانت وفرة العلاقات والنشاطات مهمة، إلا أن هذا الأمر لم يَشْغَلْ أو يعِق

---

(1) س.ف. باخروشين وغيره، عدة طبعات، Istoriia narodov Uzbekistana. Ot obrazovaniia gosudarstva Sheibanidov do veliko oktiabrskoi sotsialisticheskoi revoliutsii، مجلد 2 (طشقند: Izdatelstvo Akademii Nauk UzSSR، 1947)، ص. 28 - 29، خواجا بهاء الدين حسن نيتاري بخاري، Mudhakkir - i ahdab (Remembrancer of friends)، طبعة سيد محمد فضل الله (حيدرأباد: منشورات دائرة المعارف في الجامعة العثمانية، 1969)، ص. 14 - 15، 27؛ ألكسندر أ. سيمينوف، «Kulturnyi uroven' pervykh Sheibanidov»، Sovestkoe Vostokovedenie 3 (1956): 53.

الشخصية النبيلة الموجودة في داخله التي ارتقت إلى أعلى درجات الإدراك والذكاء الثاقب في العلم»[1].

وعلى الرغم من أن تجارب كثيرة سبقت التجربة البخارية الأولى لشيباني خان، إلا أن المرحلة البخارية أثرت فيه تأثيراً عميقاً. وفي نهاية حياته المفعمة بالحيوية أمر شيباني خان فضل الله بن رزبيهان الأصفهاني بكتابة مذكرات توثق أعماله. شعر شيباني خان بنوع من القرابة تجمعه بالأصفهاني، وهو لاجئ سني من الاضطهاد الديني الشيعي في إيران. وسرعان ما أصبح الأصفهاني مستشاراً للخان الذي أراد من المؤلَّف أن يكون بادرة اعتراف بفضل حماية بخارى المؤقتة وضيافتها له خلال ثلاثة عقود ونصف من الزمن. ولتحقيق هذه الرغبة أطلق على المذكرات التي سميت مؤقتاً «قصة الرحلة إلى بخارى» اسم «كتاب مهمان نامه يي بُخارى»[2].

كان لشيباني خان أيضاً ذكريات رائعة عن ملجأ آخر تلا إقامته المؤقتة في بخارى. عندما ودع الخان بخارى توجهت جماعته إلى سهول القپچاق. وفي الطريق مروا بحصن أرقوق وبلدته حيث لقوا ترحيباً حاراً. وتحولت هذه البلدة إلى قاعدة تركستانية مؤقتة لبحث شيباني خان الدائم عن الأمان والملكية. وفي وقت لاحق، وبحسب مؤرخ وشاعر معاصر، استذكر الخان ذلك المكان والمناسبة بحبور:

هذا الحصن، أرقوق، له عندنا الأهمية نفسها التي مثَّلتها يثرب المدينة المنورة للرسول محمد عليه الصلاة والسلام، لأن سكانه كانوا أول الذين ربطوا حياتهم بوشاح من الحماسة لتكوين دولتنا التي تنمو وتكبر يوماً بعد يوم.

وتقدم الخان ليجد أوجه شبه بين حظوظه لاجئاً وصحابة النبي محمد ﷺ الذين قدم لهم سكان المدينة المنورة المساعدة والدعم في أوقات اليأس. وكان الخان أو أهالي أرقوق يَعُدُّون كل متجرئ على معاداة شيباني خان، القائد الذي اختاره الله[3]، بأنه زنديق.

---

(1) أصفهاني، Mihman، L75a، ص. 98، الملا شادي، «Fath nama»، Materialy po istorii kazakhskikh khanstv XV - XVIII vekov، ترجمة س.ك. إبراهيموف، LL71b - 72a، ص. 71، ظهير الدين محمد بابر، Babar - nama، L22a.

(2) أصفهاني، Mihman، L3b،ص. 58، 22 - 23.

(3) كمال الدين علي بيناي، «Shaybani nama»، Materialy po istorii kazakhskikh khanstv XV - XVIII

ومن أرقوق عاد شيباني خان إلى سهول القبچاق تحت إصرار رسول من القائد المغولي موسى ميرزا. وخاض الخان مع المقاتلين المغول حرباً ضروساً ضد القبائل الأوزبكية الانفصالية التي كانت بإمرة قاسم خان وجنود بُرُندُق خان وهو حفيد غيراي خان الذي كان لا يزال عدو شيباني خان اللدود. وبعد طردهم عاد شيباني خان وأخوه الأصغر محمود بَهادُر خان بأمان إلى سِغناق في تركستان حيث جَرَى حدث آخر أسهمَ مساهمةً إضافية في صياغة شخصية شيباني خان وتعليمه.

قوة الشعر

الفرار إلى سِغناق من أوترار (ولاية محمد مجيد طرخان) قرابة العام 1475 أكسب عطا بيك بَهادُر، لقب «عضو في قبيلة سالور قازان» نظراً لشجاعته ضد أعداء شيباني خان في المناطق ما بعد أرقوق، وهو زعيم قبيلة أوغوز تركي أسطوري ذكرت بطولاته في الملحمة الشعبية «كتاب جدّي دِدِه قورقوت»[1]. عطا بيك بَهادُر الذي لقب بـ«أحد صحابة الله» عرض على شيباني خان في سِغناق أو بالقرب منها، في جَوٍّ خاص بسهول القبچاق، نسخة من عمل شعري طويل هو «إسكندر نامه» (قصة الإسكندر) التي أكملها في العام 1390 في الدولة التركية العثمانية مولانا تاج الدين أحمد (1334–1413)[2]. وكان مؤلفها قد عمل سكرتيراً في مجلس الخان بايزيد الأول (1380–1402) في الأناضول التي دمرها التيموريون. ويقول ناقد معاصر إن كتاب الإسكندر «هو أول شعر علماني مهمّ للأتراك الغربيين». والأبيات الـ516 التي تروي القصة الأسطورية للإسكندر الأكبر، تتناول جميع فروع المعرفة المعاصرة وتستخدم الأحداث المختلفة في حياة الإسكندر الأسطورية نصًّا لموعظة. ويجد المؤلف-الشاعر رموزاً أو حكاية رمزية في كل مشهد. ويقدم محاضرة علمية وتثقيفية لتلخيص كل التاريخ المعلوم. «كان هدفه الواضح هو التثقيف وتقديم نموذج للسلوك»[3].

---

vekov، ترجمة س.ك. إبراهيموف، L7a، ص. 95، 103، أصفهاني، Mihman، LL45b - 46a، ص. 76.

(1) «Tawarikh - i guzida - i nursat nama»، Materialy po istorii kazakhskikh khanstv XV - XVIII vekov، ترجمة س.ك. إبراهيموف، L98a، ص.22.

(2) كمال الدين علي بيناي، «Shaybani nama»، Materialy po istorii kazakhskikh khanstv XV - XVIII vekov، ترجمة س.ك. إبراهيموف، L8a،ص. 105.

(3) إ. ج. و. جيب، A History of Ottoman Poetry تاريخ الشعر العثماني، المجلد 1 (لندن: لوزاك، 1900، أعيد نشره في العام 1958) ص. 260 - 69ff.

ولأن الشعر صدر عن رجل دين سني من إسطنبول يفترض أنه قدّم قصيدة نثرية إلى تيمور وحصل على رضاه خلال حملة الغازي الشهير خلال تُركيةِ عام 1402، إن عمل مولانا أحمد الواعظ أصبح في كل الأحوال موضع تقدير في تركستان وسهول القپچاق. ولأسباب أكثر خصوصية أصبحت قراءة هذا العمل ملزمة عند شيباني خان في هذه المرحلة المبكرة من مدَّة حكمه. يعلم سكان آسيا الوسطى الذين كانوا يعرفون التاريخ بتدخل الإسكندر القديم في آسيا الوسطى وإرثه في المملكة اليونانية - الباكتريّة (هذا هو اسم المملكة كما ورد في الويكيپيديا وغيرها من المراجع عن تلك الحقبة). وزعم عدد من النبلاء في وسط آسيا وجود صلة قربى بالقائد اليوناني القديم. وحتى أواخر الثلث الثالث من القرن التاسع عشر « كان العديد من الأمراء التافهين في البلدان الجبلية في جيحون العليا أو أموداريا، يزعمون أنهم يتحدرون من سلالته «، بحسب ما كتب شاهد عيان أميركي[1].

ثلاثة موضوعات يبدو أنها أدهشت القائد الميداني الأوزبكي الشيباني هي: 1 – النقاشات التي دارت حول العلوم والتاريخ جعلت الكتاب دليلاً للفلسفة اليومية من خلال تمجيد المعرفة. 2 – أظهر الشعر أن الرعايا الأجانب الذين كانوا يدينون بالطاعة لحكمه يحبون الإسكندر. 3 – والأكثر إثارة لاهتمام شيباني خان هو أن علامات مختلفة في طفولة الإسكندر أظهرت عظمته المستقبلية قاهراً لبلاد الغرب والشرق[2]. ولخصت كلمات معدودة من مقدمة كتاب «قصة الإسكندر» مثل «بدأت الحرب من السهول»، مغزى الكتاب عند شيباني خان خلال الإشارة، كما يقول مترجم الخان في القرن الخامس عشر، «إلى الانتصارات التي سيحققها شخص من السهول». وكونه الابن الشرعي لسهول القپچاق، جعل شيباني خان هذا الأمر «دافعه للسعي إلى السيطرة على المنطقة التي ورثها، ورغبته في نشر العدالة والرخاء في جميع أنحاء العالم». وكانت أيضاً تسيّره قناعة بأن «الله العلي العظيم يحب أصحاب المقامات العالية وليس أصحاب المقامات الوضيعة». ثُمَّ وعلى الرغم من عدم أهمية الثروة والسلطة، إلا أن السعي وراء المقام الرفيع دفعه إلى

---

(1) أوجين شويلر، تركستان: ملاحظات رحلة في تركستان الروسية، قوقند وبخارى، المجلد 1 (نيويورك: سكريبنر، أرمسترونغ، 1877)، ص. 37.

(2) جيب، A History of Ottoman Poetry تاريخ الشعر العثماني، المجلد الأول، ص. 267، 269، 272.

الانطلاق لغزو العالم وإخضاعه[1].

حمل شيباني خان الكتاب معه في أثناء حملاته. وتماهى مع تاريخ الإسكندر وأسطورته حتى آخر أيامه. نظم محمد صالح، وهو أحد الشعراء الذين كتبوا سيرته في العام 1505 أو بعده بقليل، بيتاً من الشعر كان يقصد منه إرضاء الخان يقول:

قالوا هذا هو الخان شيباني وربما هذا هو الإسكندر الثاني[2].

وسَخَّرَ كاتبُ سيرةٍ آخر، قصيدة مديح كاملة، لوضع شيباني في منزلة أرفع من الإسكندر الغازي. والنموذج الشهير الذي اختاره القائد الأوزبكي لمحاكاته كان يمثل أكثر بكثير من تفاخر زائف وغرور مؤقتين. كان الناس ينظرون إلى الإسكندر الكبير على أنه حاكم عادل، الأمر الذي ينسجم مع مخطوطات آسيا الوسطى التي تحتوي على نصائح للحكام والتي كان سيعثر عليها شاه بخت في مكتبات بخارى. العدالة كانت الصفة التي تمنح الرجال الحق في الحكم[3]. وكتب كيقاوس في كتابه العملي «مرآة الأمراء» (1082) المعروف في جميع أنحاء آسيا الوسطى بنسختيه الطاجيكية والتركية، يقول فيه إن «الملك العادل هو مصدر سعادة للكون في حين أن الملك الظالم هو سيلٌ من الخراب يجتاح العالم»[4].

ولكن جنگيز خان والمتحدرين منه من الحكام المغول كانوا سيعارضون هذا القول. كان جنگيز يؤمن أن حقه في الحكم مطلق عبر تفويض سماوي. وفي هذا فإن موقفه كان

---

(1) أصفهاني، Mihman، LL75a - 76a، ص. 99.

(2) محمد صالح، Sheibani - name. Szhagataiskii tekst، نسخة M.P. Melioranskii (سانت بطرسبورغ: -Izda niia fakulteta Vostochnykh Iazykov Imperatorskago S. - Petersburgskago - Universiteta، 1908، L128b، ص. 131، السطر 39.

(3) أصفهاني، Mihman، L110a، ص. 139، أبو بكر محمد بن جعفر نرشخي، Bukhara tarikhi، ترجمة أ. رسوليف (طشقند: Ozbekistan SSR «Fan» Nashriyati، 1966)، L91، ص. 70؛ أبو بكر نرشخي، The History of Bukhara تاريخ بخارى، ترجمة ريتشارد ن. فري (كامبريدج ماساشوسيتس: الأكاديمية الأميركية للدراسات المتخصصة بالقرون الوسطى، 1954)، فصل 31، ص. 93؛ فاضل يولداش أوغلي، :Alpamish Dastan، الطبعة الثانية، طبعة حامد عليم جان (طشقند: Ozbekistan SSR Fanlar Akademyasi، Nashriyati، 1957)، ص. 268 - 69.

(4) كيكاوس، Qabus nama، نقلها من الجَغطاي إلى الأوزبك سوبوتاي داليموف (طشقند: -Oqituwchi Nas hriyati، 1968)، ص. 5؛ الفصل 42، ص. 117؛ كيكاوس بن إسكندر، قابوس نامه: كتاب الأمير، ترجمة روبن ليفي (لندن: منشورات كريسيت، 1951)، ص. 229.

يشبه، وإن شَبَهاً مُبْهماً، المعتقد الإسلامي، المعبر عنه في الكتب المقدسة، عن الأصل المقدس لأي حق في الحكم. ولم يكن كتبة المواعظ المسلمين يستشهدون بأي أقوال وأفعال لجنگيز خان تحض على التسامح الديني وتجادل بشأن تحقيق العدالة والمساواة والصلح أو غيرها من قيم آسيا الوسطى.

وفي هذا السياق، كان أداء شيباني خان يضعه على الدوام في موقع الوسط في تراثه المغولي. وأظهر الخان الأوزبكي في سلوكيات أخرى، وفي كتاباته أيضاً، إخلاصاً للقيم الإسلامية في آسيا الوسطى خلال التركيز على الغفران والتي تتناقض ليس فقط مع سلوكيات المغول بل أيضاً مع أفكار حقبة لاحقة في المنطقة الغربية. وإحدى الصفات التي كان طبع الملك وعهده يوصفان بها في مجتمع آسيا الوسطى، هي أن الملك المحارب الذي يفوز يظهر عظمته وشهامته خلال الغفران، وهما صفتان كان يتصف بهما أبو الخير خان. والخاسر الجيد، يمتدح المنتصر ويعترف بروح رياضية بالمنافسة وما شابه ذلك. وإن كانت هذه الأمور موضع تقدير كبير في المراحل المثالية، إلا أنها لم تكتسب الكثير من الاحترام في بيئة أواخر العصور الوسطى في آسيا الوسطى.

ورد وصف شيباني خان بالتسامح أكثر من مرة عندما كانت عين التاريخ مسلطة عليه وعندما لم تكن أيضاً. فعندما واجه الأمير محمد مجيد طرخان، حاكم مقاطعة أوترار في تركستان، شيباني خان بأعداد تفوق كثيراً القوة الصغيرة للخان التي كانت تقوم بحملة على مقاطعة ياسي المجاورة، قام شقيق الخان، محمود بَهادُر خان، بإيقاع الأمير من على سرج فرسه وقدمه أسيراً للأوزبكيين. «إلا أن الخان صفح عنه وعامله جيداً لأنه والد زوجته ويدين له بعدة خدمات». إذاً لم ينس شيباني خان العون الذي قدمه له الأمير في تركستان عندما كان الأميران الصغيران فارين من أمام أستراخان هرباً من رجال قبائل الأوزبك المتمردة. وبهذا التصرف عبر عما هو أكثر من محض امتنان[1].

وفي واقعة أخرى في العام 1503، هزم شيباني خان وأسر اثنين من أبرز منافسيه من مغولستان، وهما محمود خان وخان أحمد خان، وهما ولدا چَغطاي يونس خان. يونس

(1) Tawarikh - i guzida - yi nusrat nama»، materialy po istorii kazakhskikh khanstv XV - XVIII vekov، ترجمة س.ك. إبراهيموف، مؤلف، س.ك. إبراهيموف وآخرون، LL110a - 110b، صـ 31، المرجع نفسه، L96b، ص. 20.

خان كان جد ظهير الدين محمد بابر پاديشاه ووالد مهر نجار خانم چَغطاي والتي تزوجها شيباني خان مدَّة وجيزة بعد أن سيطر على سمرقند العام 1500. واعترف أحد مؤرخي تلك المرحلة غير موال له أن «شاهي بيك (شيباني) خان بعد أن درس ما يمليه عليه الموقف، عامل الخانين الأسيرين باحترام وأرسلهما سالمين إلى مغولستان»، تلك البادرة عكست الإرث السمرقندي لشيباني خان. ولكن بعد نحو خمس سنوات عندما أسر خان محمود خان مرة أخرى على يد شيباني خان قال له القائد الأوزبكي: «عمل رحيم آخر سيكون فيه خراب مملكتي». وفي العام 1508 قُتل خان محمود خان وأبناؤه على ضفاف نهر خجند (سرداريا). كان مغول شرق تركستان منافسين خطرين ثُمَّ كان على الجانب المغولي الجنگيزي النَّفْعيّ في شخصية شيباني خان أن يطغى على الجانب السمرقندي المتسامح منه[1].

وفي تأمل لاحق لهذه الأفعال (بحر الهدى) فإنها تعكس تمييز القائد من آسيا الوسطى بين الخير والشر خلال القول:

أيها الراعي حتى ولو كان عدوك هو بطل العصر

إن الاضطرابات ستمحوها الأفعال الطيبة

لم تقم بأي أمر خاطئ تجاه الأمراء التيموريين

والله لن يدين القبائل التي كانت صالحة

إن عملك الصالح تجاه ذرية يونس خان كانت مناسبة

لأنهم قاموا بأعمال خاطئة ووجدوا العقاب في النهاية

في هذه السطور يُسَوِّغ شيباني خان عمله عديم الرحمة مع الأمراء التيموريين المعادين وعدد من نبلاء چَغطاي من خلال عَدِّ نفسه أداة الله. ولكن هذا الأمر لم يرح ضميره إراحةً كاملة لأنه في المؤلف نفسه، وربما هو عمله الأدبي الضخم الأخير، يقوم بتأييد الرأفة بالأعداء بحماسة:

سامح، سامح لكي تكون جائزتك الأبدية من الله عظيمة

قال الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم ﴿ولَمَنْ صَبَر وغَفَرَ إنَّ ذلك لَمِنْ عَزْمِ الأمور﴾

---

(1) ميرزا محمد حيدر، دوغلات، Tarijh - i rashidi، ص. 115، 120، 123، 167، 196.

واذا أَعتقت العدو الذي يستحق القتل ﴿ومَنْ أحياها فكَأَنَّما أَحيا النَّاسَ جميعاً﴾

إن الفارس الذي يقود طليعة جيوش الإسلام هو الذي يكون في العادة الأكثر شجاعة ويعفو عند الغضب والمسامحة تكون من طبعه[1].

وهذا يفسر لماذا كان شيباني خان يتجنب الثناء أو التوسع في موضوع العدالة. إن مزيَّة العدالة التي أسبغها أديب المنطقة على بطل شيباني خان، الإسكندر الكبير، ربما دفعت الخان إلى تمجيدها. إلا أن المثل الأعلى للخان دافع عن العدالة العلمانية، في حين أن التعبير العربي لكلمة العدالة يظهر مرتين فقط في هذه السطور ويشير إلى عقاب الله القاسي لخطايا البشر وليس للمساواة بين البشر في شؤونهم. إن عدالة القادة أو القضاة الزمنية، كانت رمزاً للحكم والتي نسبها، ولو مؤقَّتاً، كاتب هذا المديح أي «الراعي المتواضع» إلى الله والرسول محمد[2].

إن شعر مديح الحكام في آسيا الوسطى كان بمنزلة اعتراف بالتبعية لسلطة زمنية أو روحية أعلى شأناً. هذا يمكن ان ينتج شعراً إجبارياً وشعائرياً عوضاً عن المشاعر المكثفة والصادقة في بحر الإرشاد لشيباني خان. إن مستقبل هذا الشكل الأدبي، سيبقى فيما بعدُ صيداً في الشبكة المعقدة لمواقف آسيا الوسطى تجاه التبعية الطوعية أو التي لا يمكن تجنبها.

وفي تناقض مع «بحر الهدى»، فإن صفحات من كتاب شعري آخر لشيباني خان (ديوانه) تظهر أمثلة عن علمانية الشاعر مع طغيان أفكار عن العدالة وتمجيد الذات. ويدل الكتاب وكأن الخان كان يعي أخطار الحكم المطلق، ثُمَّ كان يروج لسيادة قانون الخان عوضاً عن مزاجية الخان. وفي إحدى القصائد القصيرة التي تحمل اسم غزال وصف دوره على أنه محرر أستراباد ومحيطها:

---

(1) محمد شيباني، «Bahrul huda»، من أ.ج. إ. بودروغليجيتي، « Bahrul - huda» لمحمد شيباني، Ural - Altaic Yearbook 54 (1982)، LL14v - 15r، ص. 29، ترجمة، ص. 46،؛ المرجع نفسه14v - LL4r، ص. 29، ترجمة ص. 46. (تم نقل النسخة والترجمة إلى الإنكليزية من نسخة البروفيسور بودروغليجيتي الممتازة).

(2) المرجع نفسه، LL6r، 6vline3، 6vline 11، ص. 24، ترجمة ص. 39؛ المرجع نفسه، L11r، السطر 11، ص. 27، ترجمة صفحة 43؛ المرجع نفسه، LL6v السطر الرابع، ص. 24، 22v السطر 4، ص. 34، ترجمة ص. 39 - 53.

في ذلك الصيف نفسه توجهنا نحو أستراباد
وخلالَ العدالة والإصلاح أتينا بمنافع كبيرة لهذه القبيلة
هذا الشيباني الذي يحمي قادة هذه القبائل
أزاح الطغيان والقسوة وأصلح كثيراً بين الناس[1].

إن نوع السلوك العادل الذي يزعمه في هذه السطور سيؤثر في الجماعات والمناطق والصراع الديني بين السنة والشيعة من سكان آسيا الوسطى.

يصف شيباني هؤلاء الأعداء الهراطقة على أنهم ذرية تيمور الذين غيروا ألوان طائفته الأمر الذي قد يعني أن التيموريين حول أستراباد غيروا ألوان أغطية رأسهم من الأخضر إلى الأحمر عندما انتقلوا من الإسلام المتزمت إلى التشيّع[2]. إن تحرير أستراباد من التشيّع على يد الجيوش الشيبانية كان من دون أي شك نوع العدالة الذي كان مرشدو القرون الوسطى يؤيدونه لأنهم لم يقروا أبداً بنوع من المرونة الدينية داخل الإسلام. هنا كان المغول ليتصرفوا بطريقة مختلفة عن شيباني خان المسلم السني النموذجي[3].الذي كان يعتقد أن الهراطقة ذوي أغطية الرأس الحمراء فقط كانوا يستحقون أن يُعمل فيهم السيف، وهي العدالة المقبولة إيديولوجياً والتي كانوا يستحقونها.

لفت الرحالة في المنطقة إلى أن التيموريين والصفويين كانوا يطلقون على شيباني خان اسم «ذو الرأس الأخضر» يشيل باش، في حين أن سكان آسيا الوسطى كانوا يشيرون إلى الجنود الصفويين على أنهم «ذوو الرؤوس الحمراء» قزل باش. سرعان ما تطور التوتر بين الحمر والخضر إلى صراع كبير حين فاقمت الموقعة في أستراباد الخلافات الإثنية خلال تحول ميول

---

(1) شيباني خان، Diwan (إسطنبول: Topkapi - Ahmet III Library)، النسخة النافذة رقم 2436، LL81b - 82a، أثار د. تيمور كوكواغلو انتباهي إلى هذا المقطع وأمن لي نسخة من النص.

(2) شيباني خان، Diwan، L81b.

(3) محمد شيباني «Bahrul - huda»، ص. 21 - 34؛ «Qasida»، Ozbek sawet entsiklapediyasi، المجلد 14 (طشقند: Ozbek Sawet Entsiklapediyasi. Bash Redaktsiya، 1980)، ص. 41؛ أبو عبد الله جعفر بن محمد روداكي سمرقندي، «Madar - I may»، في إ دنيسون روس، «A Qasida by Rudaki»، صحيفة المجتمع الآسيوي الملكي في بريطانيا العظمى وإيرلندا (أبريل 1926): 218 - 37؛ مارشال ج.س. هودغسون، «تاريخ الإسلام: الوعي والتاريخ في حضارة عالمية، المجلد 1، عصر الإسلام الكلاسيكي (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، 1974)، ص. 458 - 61.

حاكم كان تحت حكم التيموريين مثل ظهير الدين محمد بابر نحوَ تسوية أكبر بين سكان آسيا الوسطى الذين بأغلبهم أتراك والسكان التركمان الإيرانيين إلى الجنوب الغربي. وحين علم الحاكم الصفوي إسماعيل بما يحدث حول أستراباد عَدَّها تحدياً لسيادته ولعقيدة مواطنيه. ووصف زائر أوروبي إلى مسرح النزاع المواجهة بين هذين المجتمعين القويين قائلاً:

في العام 1508، بعد حشد الاستعدادات الكبرى للحرب، تقدم إسماعيل الصفوي شخصياً على رأس قواته نحو التتار ليزيل بأس (شيباني خان) حاكم سمرقند الذي كان أتباعه من الجَغطاي أو ذوي القفطانات الخضر (السنة). هذا القائد كان في ذلك الحين على حدود فارس على رأس جيش منتصر بعد عدة موقعات ناجحة في الجوار سبَّبت قلقاً عظيماً لكل الشرق ولاسيَّما لدى الصفوي إسماعيل، وبخوف من شر مرتقب. في هذه الواقعة تراجع إلى سبام في أصفهان وعسكر هناك مع جيشه بأكمله. ولكن المنتصرين ولكسب ذريعة لمواجهة حقيقيَّة مع الأصفهانيين طلبوا من إسماعيل أن يمنحهم ممراً آمناً حتى يتمكنوا من أن يحجوا إلى مكة. وفي النهاية وبعد تدخل من بعض الحكام التتار والفرس الأصدقاء للطرفين تمكنوا من التوصل إلى صلح وسلام بينهما[1].

خلال هذه المدَّة شهر شيباني خان أسلحته العقائدية ضد الأوزبك الكازاخ المعادين في سرداريا والتيموريين في جنوب ما وراء النهر. وأطلق على الأوزبك الكازاخ أوصافاً مثل عبدة الشمس والوثنيين ومستعبدي المسلمين. وفيما يخصُّهُ كانوا أسوأ من الفرنجة الأوروبيين من المسيحيين الغربيين لأنهم ابتعدوا عن دين الإسلام الحق. وبذل شيباني خان طاقة عظيمة وموارد عسكرية وفيرة لاستئصال ذلك الشر من آسيا الوسطى. ونجح في تدمير دولة الهراطقة التيموريين ولكنه لم يتمكن من التغلب على أشقائه من غير المؤمنين من الأوزبك - الكازاخ. وقوضت معارضتهم الصلبة قوة شيباني خان في حملات مرهقة خلال العام 1509. وسرعان ما أصبح الخان ضحية القوة الدينية التي لطالما كرهها وهي الصفويون الشيعة الذين قضوا على الجيش السني وقتلوا شيباني خان على أرض المعركة في خراسان في العام التالي. ثُمَّ إنَّ الأحمر انتصر على الأخضر، ولو مؤقتاً على الأقل.

(1) كاترينو زينو، «Travels in Asia» رحلات في آسيا، Narrative of Italian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries روايات رحلات إيطالية في بلاد فارس في القرن الخامس عشر والسادس عشر، ترجمة شارلز غراي (نيويورك: بورت فرانكلين، تاريخ غير محدد، أعيدت طباعته في Hakluyt Society، المجموعة الأولى، رقم 49، 1823)، ص 55 - 56، كان باري روزن من دلني إلى هذا المصدر.

أثبت الإيبولوجيا مرة أخرى أنها صاحبة القرار كما في أول أيام الإسلام في صراع آسيا الوسطى.

إرث النزاع

الإرث الذي تركه شيباني خان في آسيا الوسطى كان الصراع الإثني-الديني في خراسان. عَدَّ الحكام في آسيا الوسطى الإرث إيجابياً لأن المواجهة حدّت من التوسع الشيباني وحَدَّت من انتشار الإيرانيين وأفكارهم ثُمَّ فرضت نوعاً من التمايز في آسيا الوسطى.

تلك المنطقة لم تُعرف جيداً منذ الفتح العربي في القرن الثامن الذي وحَّدَ ما وراء النهر مع العالم الإسلامي. وقعت أجزاء كبيرة من آسيا الوسطى تحت سيطرة تيارات تركية بدوية متنوعة توالت على المنطقة. مع القبيلة الذهبية في القرن الرابع عشر، ولكنها لم تتحول أبداً إلى منطقة موحدة. اعتمد الحكام التيموريون في القرن الخامس عشر، تحت قيادة خان حسين باي قرا، الكثير من الحضارة الإيرانية التي كانت سائدة حينها وقبلوا بالتدخل الصفوي ليدافعوا عن أنفسهم ضد الغزو من الشمال الشرقي والجنوب الشرقي. إن تقدم الأعداء الإيرانيين الأقوياء من الجنوب الغربي والغزاة من الهند المغولية، وطردهم النهائي من روسيا خلال القرن السادس عشر حدد مناطقياً وثقافياً امتداد مسلمي آسيا الوسطى أوَّلَ مرَّة. وأسهمت نجاحات الحكام الشيبانيين وإخفاقاتهم في هذا الالتحام وفهم الذات في آسيا الوسطى.

ثُمَّ إنَّ الفكرة القائلة «إن القائد ليس فقط من تصنعه الأحداث ولكن من سيؤثر في النهاية في مجرى التاريخ»، أصبحت متجذرة عميقاً في فكر آسيا الوسطى خلال القرون الوسطى. وفي معرض الحديث عن إخفاق حاكم سمرقندي في القرن العاشر في إدراك مقدرات ألپْتِگين، وهو عبد تركي ارتقى ليصبح قائداً للجيوش السمرقندية، كتب مستشار ملكي في العام 1086 يقول: «السلالات والممالك والمدن قد تعتمد في أي وقت على رجل واحد. وعندما يزاح ذلك الرجل من مكانه فقد يتعثر حكم السلالة أو تدمر المدينة أو ترمى البلاد وسط الاضطرابات. وعندما غادر ألپْتِكين خراسان هجر الحظ السلالة السمرقندية».

هذا الإيمان في أهمية قادة معينين استمر حتى القرن العشرين. واذا كانت الفكرة قد تطورت في الشكل إلى مبدأ أقل إطلاقاً فإنَّها لم تتغير كثيراً في الجوهر كما في الوسائل المتاحة لشخصية القادة للتأثير في مجتمعاتهم التي تزداد تعقيداً باطِّراد.

استمرت المواقف تجاه القيادة لمئات السنين، بدءاً من القرنين التاسع والعاشر، كما هي عليه إلى حد كبير في خراسان وما وراء النهر وتركستان. قد تكون الطفرة الأوزبكية غيرت في الأسلوب والنكهة إلى حد ما، إلا أن السكان كانوا يستعيدون صورة القادة السمرقنديين والجنگيزيين على أنهم قادة من الطراز الأول. كان يعني التغيير في العادة إعادة إحياء إرثهم عوضاً عن التجديد في هذا الخصوص والعودة إلى التصرف المفترض أنه أنقى للنماذج العظيمة للماضي السحيق[1].

أسس شيباني خان سلالة قوية ومستمرة استمراراً استثنائياً وهي جيدة سياسياً وثقافياً إذا ما قورنت بأسلافها المباشرين في ما وراء النهر. اثنان من أقارب المؤسس جسدوا على وجه الخصوص قوتها: وهما عبيد الله خان، ابن أخت شيباني خان، وعبدالله خان وهو حفيد أبي الخير خان وابن عم ثالث لشيباني خان. وعلى الرغم من الروابط القليلة الضعيفة لناحية الدم إلا أن الشيبانيين أعطوا آسيا الوسطى رجالاً ونساء استثنائيين.

إن تاريخ الشيبانيين يضفي مصداقية على الإيمان بالأقدار. والعديد من الأحاديث النبوية الشريفة تشير إلى أنه «في بداية كل مئة عام سيظهر مجدد ديني. وأسبغ المؤرخون بسهولة لقب المجدد الديني للقرن الثامن القمري (800 هجري/ 1398 ميلادي) على تيمور لأن حكمه كان قد وصل إلى ذروته في تلك الحقبة تقريباً. في حين أن بعض رجال الدين أطلقوا لقب المجدد الديني على ابنه التقي شاه رخ (حكم من سنة 1409–1447) في هراة[2].

---

(1) Nizam al - Mulk نظام الملك، The Book of Government or Rules for the Kings: The Siyasat - nama or Siyar al - Muluk كتاب حكومة وحكم الملوك، ترجمة هوبير دارك (لندن: روتليدج وكيغان بول، 1950)، ص. 120 - 21.

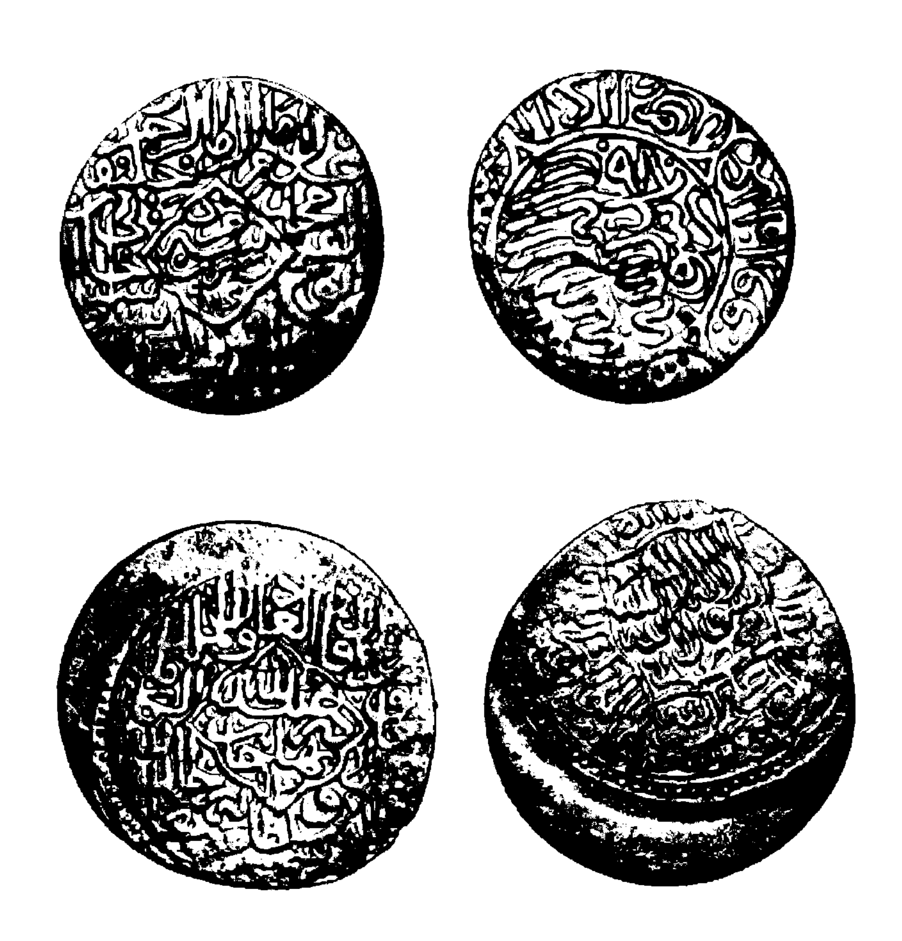
(2) ستانلي لين بول، Musulmanskiia dinastii ترجمة ونسخة فاسيلي ف. باترولد (سانت بطرسبورغ: Tipogra-fiia M.M. Stasiulevicha، 1899)، ص. 230 - 31؛ أبو داوود سنان، «Kitab at - tahara»، الفصل 27، في أ. ج. فينسينك، Concordance et Indices de la Tradition Musulmane توافق ومؤشرات الحضارة الإسلامية،

أطلق أحد مؤرخي القرن التاسع عشر البخاريين على الخان التيموري حسين باي قرا (حكم من سنة 1470-1506) صفة مجدد القرن التاسع الإسلامي في آسيا الوسطى متخطياً بذلك شيباني خان في حين أن أحمد مخدوم قلا دانِش (1827-1897) عَدَّ الخان الشيباني عبدالله الثاني أنه مجدد القرن الإسلامي بدءاً من ألف هجري (1591-1592م). وكتب احمد مخدوم: «كل ألف عام أو مئة عام من التاريخ يظهر في العالم أشخاص نبلاء وأتقياء من الحكام الأقوياء والمثقفين الكبار في كل دين ويجددونه. وهؤلاء يطلق عليهم مجددو القرن ومجددو الألفية. ثُمَّ إنَّ اختيار عبدالله خان الثاني كان أكثر أهمية بكثير من تسمية شيباني خان لأن عبدالله سيؤثر في التطورات التالية إيجاباً على الأقل خلال النصف الأول من الألفية التي عاش فيها.

هذه النظرة القطعية للتاريخ تبث ايقاعات قوية في مجرى العلاقات البشرية، بينما يتناوب على السلطة الحكام الأقوياء والضعفاء للتأثير في الدورة البشرية. في حين توقع المفكرون البخاريون والخيويون تقلباً مستمراً في مجرى الأحداث الذي يفسره اختلاف الكواكب والارتباطات بين مسارات الكواكب. السِّير التي كتبت في ذلك الزمان والمكان أطلقت على تيمور لقب صاحب قران (أي السيد ذو الطالع الحسن) وهي صفة أضيفت على اسم الغازي الشيباني. وبحسب المنجمين المحليين إن بدو شيباني خان تسلموا السلطة في ماوراء النهر مع بداية القرن الإسلامي التاسع بسبب موقع النجوم.

لأن اقتران مداري المشتري وزحل يحدث مرة واحدة كل عشرين عاماً، وهو ما يسمونه أولفين، ومع بروز حظ شيباني خان في المثلث الناري في دائرة البروج العام 908 هجري و(1501-1502 ميلادي) حدث اقتران كوكبين من مستويين مختلفين، الأمر الذي أشار إلى نهاية عهد چَغطاي وبداية عهد الأوزبك.

المجلد 1، (ليدن: أ. ج. بريل، الاتحاد الأكاديمي الدولي، 1936) مدخل إبلا «Jaddada»، ترجمة من نسخة البروفيسور پيير كاشيا العربية، عبد الرزاق، «Matla al - sadayn»، فاسيلي بارتهولد، Four Histories on the Central Asia أربع دراسات تتناول تاريخ آسيا الوسطى، المجلد 2، Ulugh Beg، ترجمة ف. مينورسكي وت. مينورسكي (ليدن: إ. ج. بريل، 1958)، ص. 113.



الصورة 2.4: عملات فضية للخانين الشيبانيين: شيباني (1508 ـ 1509) وعبيد الله (1533 ـ 1534).

المصدر: الجمعية النمّية الأميركية

هذه التقاطعات التي يمكن التنبؤ بها عنت في شؤون الدولة أن الانحدار سيلي الارتقاء. ثُمَّ واجه الأوزبك المستقبل ونصب أعينهم النبوءة عن انحدارهم المحتوم. المؤرخ أحمد مخدوم، في إدراك متأخر، توقع سقوطهم خلال ربع الألفية لأنه «بحسب قوانين النجوم فإن عهداً تاريخياً لا يدوم أكثر من 250 عاماً. وهذا التنبؤ ساعدهم حتى منتصف القرن الثامن عشر على وضع علامتهم الفارقة على آسيا الوسطى والعالم وهي اللحظة التي كانت فيها القبائل الأوزبكية تعيد تأكيد نفسها سياسياً واقتصادياً على جنوب آسيا الوسطى[1].

وترك شيباني خان وراءه ما هو أكثر من النزاع الإثني وإرثه العائلي. إذ إنه كان يقدر إلى حد كبير الثقافة التيمورية ويثني على الملأ على آخر حكامها المهمين خان حسين باي قرا الذي استولى منه على هراة. واستعار شيباني خان الكثير من الممارسات الإدارية من التيموريين ومن ضمنها سك النقود (انظر الصورة رقم 2.4) ولم يكتسب منهم فقط بعض الثقافة بل أيضاً الشعراء والمؤرخين وعاصمة حكمه سمرقند. ثُمَّ مِنْ بين إسهاماته في تاريخ آسيا الوسطى إعادة تقديم السلوكيات الجنگيزية التي أدت إلى طريقة مختلفة في التفكير والحياة. كما زاوج بين حيوية بدو السهول ومظهرهم وأسلوبهم مع الحضارات الكبرى والتقاليد الدينية في المراكز المدنية في ما وراء النهر. ومزج بين هذين المجريين الغنيين من خبرته الخاصة. ونشر شيباني خان هذا المزيج خلال الأسلوب النشط لبلاطه في مجال العلاقات الخارجية وتشجيع التجارة الخارجية. وبدوره هذا مع العالم الخارجي ترك بعض التأثير في التطورات في آسيا الوسطى.

---

(1) أحمد مخدوم قلا دانِش، Risolai Ahmadi Danish 'tarikhi saltanati manghitiya'. Trakat Akhmada Do- nisha 'Istoriia mangitskoi dinastii'، ترجمة إ.أ. نادجانوفا (دوشينبه: Izdatestvo 'Danish'، 1967)، ص. 22، 26؛ عبد الرحمن تال، Abulfayzkhan tarikhi. Istoriia Abelfeiz - khana، ترجمة ألكسندر أ. سيمونوف (طشقند: Izdatelstvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSR، 1959)، LL42a - 42b، ص.44.

الفصل الخامس: الإيديولوجيا وأدب المديح

اعتليت ظهر حصان ذلك الكافر، ذا الروح الشهوانية، وهمت في الأنحاء عاجزاً ومسكيناً.

(أبو الفتح محمد شيباني خان، إمام العصر *1508*)[1]

إتقان الاستناد إلى الآخرين كان يتطلب من القائد، بحسب الأعراف التقليدية في ماوراء النهر في القرون الوسطى، السيطرة على الذات. وكان على الحكام المطلقين الذين كانوا يريدون أن يكونوا حكاماً صالحين أيضاً أن يواجهوا أولاً التوقعات الخارجية. وعلى الرغم من الاعتراف بالضعف إلا أن هؤلاء المحاربين الأتقياء حاربوا لتخطي حب الذات الذي كان الحكماء يقولون إنه يتحتَّم على الملوك أن يظهروه. هذه المهمة الروحية نبعت من الصوفية في الإسلام التي اتبعها البعض منهم وليس من الإسلام التقليدي الذي نشأوا عليه.

في الحرب الداخلية بين الخير والشر حارب القادة ضد الرذيلة والجشع. وفي النهاية انتصر الطموح لنيل المراتب العالية والغطرسة والفخر وربما الشهوانية، والتي كانت كلها تشكل خطايا قاتلة عند الصوفيين. وكان عدد من الحكام من أتباع الصوفية يتوقع منهم أن يظهروا أي نوع من الانضباط الذاتي كرفض لسيطرة الله عليهم، ورفض أي نظرية عن طبيعة القلب الرائعة، لأنها كانت تؤشر إلى الارتباط مع البشر عوضاً عن الذات الإلهية. حددت المفاهيم العامة للصحيح والخطأ سلسلة من المصائب والنكبات التي يمكن أن تنبع من الإيمان أو السلوك الخاطئين، ثُمَّ شبّ الخانات وهم متشربون حس الخطيئة الإسلامية في آسيا الوسطى[2].

الخطيئة في آسيا الوسطى

إن أي اضطراب ناتج من شعور بالذنب عاناه أي خان في آسيا الوسطى ربما كان مرده

(1) محمد شيباني، بحر الهدى وهي قصيدة بلغة الشاغاتاي نظمت في أوائل القرن السادس عشر. النص والترجمة لـ أ.جاي. اي. بودروغليغاتي. الرقم 54 (1982): 27.

(2) الغزالي، «Ihya' 'ulum al - din»، أ.ج. أربيري، Sufism: An Account of the Mystics of the Muslim of Islam (كتاب في التصوف الإسلامي) (نيويورك: هاربر إند رو، 1970)، ص81.

إلى التعاليم الصوفية. هذه القوانين الصارمة، مع التنشئة الاجتماعية التي اكتسبوها من أوصيائهم كانت ترشد سلوكيات الأمراء اليافعين وتفكيرهم حتى البلوغ، وتقدم نظرة شاملة لنظام القيم الاجتماعية.

إن كل مجموعة سكانية منظمة إلى أمد طويل ومتحدة طوعاً، كانت تطور منظومة خاصة بها من المثل المحفزة. ولم يكن الاتحاد الأوزبكي في القرون الوسطى، ما عدا تقوى الخانات والأمراء وفضيلتهم، يشكل رموزاً مهمَّة للسيادة التي كانت تأتي فوق مقاييس الحكم الفعال مثل الطرقات الآمنة أو الحدود الهادئة.

كان خان القرن الخامس عشر كونُه مسلماً سُنّياً يعلن على الملأ ويحاسب بشجاعة ضد الخطايا من الكبائر التي حددها الإسلام التقليدي. كما لا تظهر السجلات أن هؤلاء الخانات المسلمين السنة ارتكبوا الخطايا في مجال آخر مثل عصيان الأهل أو شهادة الزور.

إن خطايا الآباء أو الأجداد وأخطاءهم ربما أصابت أولادهم، إلا أن الأعمال الحسنة للأسلاف لا يمكن دائماً أن تفيد خلفهم السياسي. تلك المفارقة المثيرة للسخرية تستدعي المقارنة بين أفعال الإيديولوجيين في القرون الوسطى وتلك العائدة لإيديولوجيي أواخر القرن العشرين الذين سيؤدي عجزهم إلى إطالة عمر ذكريات القرون الوسطى. إلا أن الناس كثيري النسيان كانوا يسبغون الاحترام العاطفي على أسلاف وأفعال وتقاليد ومعالم معينة في الماضي السحيق، على الرغم من أن الواقع كان يقول إن الشر وضع الخير المستديم في وضع حرج.

مثل هذا الظرف ربما ولّد روح آسيا الوسطى من الكآبة المفعمة بالأمل التي أعطت نكهة خاصة للتعبير البشري على مر القرون. هذه السيطرة بالذات للشر أيضاً حثت سكان آسيا الوسطى على التطلع إلى الأبطال وإلى الحديث النبوي لنيل الإرشاد[1]. الكثير من المثل عن الكبائر والصغائر المستقاة من عهد النبي محمد ﷺ مجموعة في النسخة الموثقة من الحديث التي جمعها الإمام محمد بن إسماعيل البخاري (870 هجري) المفسرة بسلسلة من الأمثال. وكما غيرهم من المسلمين كان سكان آسيا الوسطى يعرفون هذا المؤلف إما

(1) أ.ج. فينسينك، Concordance et Indices de la Tradition Musulmane توافق ومؤشرات الحضارة الإسلامية، المجلد 1 (ليدن: إ.ج. بريل، الاتحاد الأكاديمي الدولي، 1936).

خلال التعليم الديني وإمَّا خلال تناقله بين الناس.

في مقدمة الإمام البخاري، فإن خطايا المسلم الجوهرية هي سبع في الجزء الأول وأقل في الجزء الثاني. وهي تحمل القليل من التشابه مع الخطايا المهلكة في الكنائس المسيحية مثل (الفخر والجشع والشهوة والحسد والشراهة والغضب والكسل) أو إلى الوصايا الإنجيلية العشر، إلا أن خطايا الإسلام تحمل المزيد من القوة العقائدية.

الكبائر الإسلامية السبع تبدأ بالأكثر خطورة مثل الإشراك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله قتلها إلا بالحق والتربح من الربا، واختلاس مال اليتيم والهرب من ساحة المعركة وأخيراً القيام بشهادة زور ضد الطاهرين والمؤمنين والنساء الضعيفات.

وتحكي مجلة دورية سوفييتيّة حالية قصة قديمة عن رحالة مسلم مثقف يسأل رجل دين يافعاً في بلخ عن توقيت صلاة الجمعة. وسأل الزائر: «ما الصفات التي تسقط المرء إلى أسفل السافلين؟ فأجاب الشيخ الشاب بكلمة واحدة هي الطمع. ومضى في تعداد أربع صفات ترشد الرجال إلى طريق الحق: تجنب المحرمات، لا تكذب، لا تؤذ أو تهن أحداً، والتوبة دائماً من أعماق القلب. هذه التحذيرات تعكس الوصايا المنهجية واللفظية التي كانت تسيّر التصرفات اليومية لمسلمي العصور الوسطى سواء كانوا أمراء أم فلاحين. هذه الأحكام نفسها استمرت في التأثير في العصور الحديثة[1].

بدأ الكتّاب في آسيا الوسطى من مختلف الطوائف من القرن الثاني عشر، إن لم يكن قبل ذلك، بتحذير قرائهم والمستمعين إليهم من الخطايا. الخوجه أحمد اليسوي وهو الدرويش الصوفي من ياسى (قرب بلدة تركستان الحالية) كتب بطريقة جلية وواضحة وخطابية في قصائد حماسية في «كلام الحكمة» عن التجارب التي تواجه المؤمنين. وفي مؤلف لنصر الدين برهان الدين الرّابغوزي كتبه باللغة التركية المعنون «قصص الأنبياء»

---

(1) الإمام محمد بن إسماعيل البخاري، Kitab al - jami al - sahih (كتاب الجامع الصحيح)... ليدن: إ.ج. بريل، 1862 - 1908)، المجلد 2، كتاب 55، سورة 23، ص. 193، وكتاب52، سورة 10، ص. 151؛ المجلد 4، كتاب 86، سورة 44، ص. 313، كتاب 87، سورة 1 - 2، ص. 314 – 317؛ كتاب 78، سورة 6، ص. 110؛ كتاب 83، سورة 269. وجدت إليوت زاك، طالبة متخرجة من جامعة كولومبيا، مشكورةً وأمنت مراجع النسخ العربية من هذه الأحاديث؛ محمد صليق، «On the Conduct of the Faithful»، (على درب الإيمان)، Muslims of the Soviet East 2 (مسلمو الشرق السوفييتي 2) (1982): 15.

عام 1310، عالج بإسهاب موضوع النفس التقية التي تجسد الصراع بين الأضداد. والكثير من الكتابات المبكرة في آسيا الوسطى تنظر إلى فضائل الرجال الصالحين والشريرين وخطاياهم. وأحد هذه المؤلفات الشهيرة هو «نهج الفردوس» الذي يمكن أن يكون ألفه محمد علي وهو كاتب خوارزمي عاش نحو العام 1358. وهو أولاً يربط بين التاريخ المقدس للنبي محمد والخلفاء الأربعة وفاطمة والإمامين الشهيدين الحسن والحسين والسلطات العليا الشرعية في الإسلام. ثم يراجع الكاتب بعد ذلك حقوق الدين وواجباته. وفي الجزء الرابع من عمله يتناول الكبائر (وهي الشرور التي تبعد الرجال عن الله) وهي سفك الدماء عن غير وجه حق والدعارة وشرب الخمر والتكبر والكراهية والازدراء والجهل والذم وحب الدنيا والنفاق خلالَ السمع والرؤية والرغبات الدنيوية المستمرة. هذا الخليط من الخطايا يمزج بين الوصايا التي تم تعدادها في الأقوال والأحاديث الشريفة إلى جانب التحذيرات الصوفية من التمسك بالدنيا وغيرها من المحظورات التي لا تُعَدُّ من الكبائر ضد السلوك الضال. وبغية تنوير قرائه كان يستشهد بالمقطع المناسب من الحديث الشريف بالعربية ويترجمه إلى التركية المحكية في آسيا الوسطى ويتبعه بأمثلة وقصص عن كبار المثقفين أو من أحاديث نبوية شريفة أخرى. محمد ب. علي، الذي ربما كان المؤلف، انطلق في شجب الشر والسلوك السيئ وتعليم الفضيلة إلى أهالي منطقته خلال جعل الأخلاق مادة يمكن القراءة عنها[1].

تبعاً لتلك الخلفية من الوصايا المنظمة كان شيباني خان يَعُدُّ نفسه عاصياً (انظر إلى مقدمة هذا الفصل) وفي «بحر الهدى» كان غالباً ما يستجدي من الله بكل صدق الرحمة

---

(1) Nehcul - feradis، المجلد 1 Tipkibasim، مقدمة جانوس إكمان (أنقرة: Turk Tarih Kurumu Basime-vi، 1956)، ص. 334 - 443؛ Nehcul - feradis: Usthmakhlarning achuq yoli cennetlerin achik volu، المجلد 2، Metin، ترجمة جانوس إكمان، أعده سميث تيزكان وحمزة ذوالفقار (لا يوجد ناشر: Turk Dil Kurumu Yayinlari: 518 [1984]، ص. 233 - 309؛ جانوس إكمن، «Die kiptschakische Literatur»، Philologiaw Turcicaw Fundamenta، المجلد 2 (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag، 1963)، ص. 287 - 88؛ الغزالي «Ilhya 'ulum al - din'»، أبيري، Sufism الصوفية، ص. 82. جانوس إكمان، «Die tschaghataische Literatur»، Philologiaw Turcicae Fundamenta (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag، 1965)، المجلد 2، ص. 363؛ أليسيو بومباسي، «The Turkic Literatures. Introductory Notes on the History and Style» (الأدبيات التركية: ملاحظات استهلالية عن التاريخ والأسلوب)، المرجع نفسه، ص. XLV، إ.ج.و. جيب، A History of Ottoman Poetry تاريخ الشعر العثماني (لندن: لوزاك وشركاه، 1900، أعيد نشره في 1958)، المجلد 1، ص. 108.

والغفران. كانت الإشكاليات الأخلاقية والدينية للغفران والطاعة كثيراً ما تشغل باله قائداً وعسكريّاً. إيديولوجية الزهد التي شدد عليها النبي محمد ﷺ أيضاً أصبحت فقرة أساسية في التصوف الإسلاميّ. واختبر الخان أكثر من سبع سنوات عجاف بعد أن تشتت الاتحاد الأوزبكي العام 1468، ملمحاً إلى نوع آخر من الحرمان. كتب شيباني خان «من بين كل الملوك أنا وحدي المتسول» متحدثاً عن تواضعه المشهود له به، فضلاً عن التزامه مبادئ الإسلام وربما التصوف. كما تكلم على عدم امتلاكه شيئاً بين يدي الله. هذا الإصرار على دوره كأحد الرعايا والخادم والمتوسل رحمة الله كانت ظاهرة في الأجزاء كلِّها للمديح الذي اجتُزئت منه تلك السطور.

المديح

ألف الخان الشاعر «بحر الهدى» على شكل قصيدة وهو نوع تقليدي من الكتابة كان يتطلب درجة من الجدية والدقة التي لم تكن موجودة عامَّةً في الشعر التقليدي الشعبي في آسيا الوسطى. إن النغمة الرفيعة الاحتفالية الخاصة بقصيدة آسيا الوسطى طابقت أهداف الخان تعبيراً عن الثناء. إن الطول التقليدي لقصيدة المديح كان يتراوح بين 20 إلى 99 بيتاً، ولكن شيباني خان مدها إلى 260 بيتاً. وكانت القوافي المتدرجة في القصيدة تتطلب استخدام بحر محدد من العروض، واستخدم الشاعر في هذه القصيدة بحر الرمل. إن تركيبته الموحدة للوحدة كانت تبدأ بحرف لين طويل (فا) يليه حرف لين قصير (ع) ثم حرفان لينان طويلان (لاتن). وبعد تكرار لهذه الوحدة مرتين تتضمن الوحدة الأخيرة بالتتابع حرفاً ليناً طويلاً يليه حرف قصير ثم طويل. واستخدم شيباني خان في قصيدته هذا البحر الذي يُعَدُّ من البحور السهلة في الشعر، وغالباً ما استخدمه في ديوانه للشعر القصير.

كان شعر المديح في آسيا الوسطى تقليدياً يحتفي بشخص أو مناسبة مُهمَّة. إلا أنه في «بحر الهدى» كان الشاعر يمجد أولاً الله. وكان الشعر يبدأ بكلمة تعني الله بالمغولية وتنتهي بكلمة الله بالفارسية. كما مَجَّد شيباني خان النبي محمد ﷺ وخَصَّص له من الأبيات أكثر مما خصص لتمجيد الله. إن الطبيعة المقدسة للموضوع جعلت من المقدمة التقليدية غير ملائمة مثل تلك التي تبدأ بـ«أم النبيذ» للشاعر السمرقندي الطاجيكي أبو

عبدالله جعفر بن محمد رودكي (850–940 هجرية). ولكن من دون افتتاحية لم يكن في إمكان الشاعر أن يلتزم بصرامة التقنية النموذجية المتبعة باستخدام گريزگاه (أي النقلة الذكية) إلى صلب الموضوع وهو المديح.

لم يحتو «بحر الهدى» على أي من هذه الافتتاحيات البتَّة. ولكن في الثلث الثالث من القصيدة يحول نوع من الانتقال من نغمة إلى أخرى وتحول العمل من سطور يمجد فيها النبي إلى أبيات طويلة عن معنى العشق الإلهي، وفقرات من القرآن الكريم والحديث يوم القيامة يتبعها إسداء النصح والأخلاقيات يليها الحديث عن الشهوانية وأهمية المعرفة الروحية والفكرية وكونها تمنح الإنسان القدرة على الحديث التقي. وعندما يقترب من النهاية، كما جرى التقليد، كان شاعر البلاط يكشف عن هويته خلال تضمين اسم شعبان (اسمه الأدبي) وعنوان قصيدة المديح. وبعد الصياغة العربية والفارسية يتلفظ بمناشدة عاطفية أخيرة لكرم الله ويناشد الذات الإلهية ليغفر له خطاياه وينزل رحمته على كل من يسمع ويقرأ هذا المديح.

الرسالة الأكثر بروزاً في هذا الشعر ناتجة عن كون مؤلفه هو الخان نفسه، فلا وجود لراعٍ يشكره أو ممدوح يطلب خدمات منه كما يظهر عادة في أواخر هذا النوع من الأدب. إن طبيعة الموضوع والمؤلف تجعل من الإطار العام لهذا العمل مختلفاً اختلافاً ملحوظاً عن المتعارف عليه، إلا أن الفحوى، وهو تقدير غير منقطع للأشخاص موضع المديح، يبقى مطابقاً للنوع. في هذا الصدد وضع شيباني خان نموذجاً للأوزبك سيحافظ عليه على مر القرون. وعندما جعل مديحه شخصياً كما فعل في معظم كتاباته المعروفة، اكتسب المديح أهمية خاصة. إذ إنه مفعم بمديح الذات يضاف إلى ذلك نكران الذات. إن المديح الذي كتبه هذا المهاجر من سهول القپچاق يتطابق مع الثقافة العربية البدوية في حقبة ما قبل الإسلام، ولاسيَّما عندما كان شيباني يمجد قدرته على المغفرة وبراعته الشعرية الفائقة، وفوق ذلك إن تجاهل هذا الشعر للشكليات يُعَدُّ تواصلاً مع تقاليد ما قبل الإسلام[1].

---

(1) شيباني، «Bahrul huda»، ص. 39، 43، 53، ابن قتيبة، Intro- :'Muqaddimatu kitabi sh - shiri wa shura duction au livdre de la poesie et les poetes (مقدمة كتاب الشعر والشعراء)، ترجمة ومقدمة غودفروي ـ ديمومبين (باريس: مؤسسة النشر"Les Belles Lettres»، 1947)، ص. 13 – 15.

الإيديولوجيا تهدد الملتزمين بها كما غير الملتزمين. أبو الفتح محمد شيباني خان الذي أصبح عام 1500 قائداً للكثير من المسلمين السنة الملتزمين كان بدوره مسلماً سنياً ملتزماً. فيما يخُصُّ المتعصبين هذا يعني إما الدخول في الإسلام وإمَّا فناء الهراطقة وغير المؤمنين. في العام 1398، شهر تيمور السيف ومشعل الإسلام إلى دلهي العاصمة المستقبلية لظهير الدين محمد بابر وذبح عدداً لا يحصى من غير المؤمنين باسم ما عَدَّهُ دينه. كما أن دافع شيباني خان ليكون بين الشهداء في سبيل الله خلال السعي إلى تحقيق الهدف نفسه برهن في مكان آخر أنه متفوق عليه وعلى أتباعه المباشرين[1].

أظهر الشاه إسماعيل (1485-1524)، وهو أحد جيران شيباني خان الذي كانت المواقع الإمامية لأراضي شيبان أقرب إليه، بعض الصفات المتشابهة إلى حد مذهل مع الخان. صبغ إسماعيل بسرعة السلالة الصفوية ورعاياها بالشيعية المتعصبة. كان سكان فارس كما سكان ما وراء النهر سنّة تقليدياً، إلا أن الشاه إسماعيل، استفاد من الميول إلى البدع التي سادت في فارس خلال القرن الخامس عشر، وحولهم إلى الشيعة خلال القوة والدعوة الجدية. خلال هذه العملية استغل ووسع الانقسام الإثني والطائفي. ونظم الشاه، وهو شاعر كما منافسه الأوزبكي، أبياتاً وطنية بلغة تركمانية تركية كانت تتضمن خليطاً ملحوظاً من لغة حاكم آسيا الوسطى چَغطاي. كما اجتذب فرسانه الأساسيين والكثير من المحاربين الآخرين من القبائل التركمانية التي كانت ترجح كفة ميزان القوى في آسيا الوسطى. كان المحاربون التركمان من الشمال الغربي يمارسون ضغوطاً كبرى على القبائل الأوزبكية الموالية لشيبان في ما وراء النهر وخراسان. وكانت أشعار الشاه إسماعيل الدعائية تظهر مازوشية صوفية كما تظهر ميله إلى الشِّيعيَّة أيضاً:

كنت على المشنقة مع منصور، مع إبراهيم وسط النار ومع موسى على سيناء
تعالوا من الليل احتفلوا بالعام الجديد انضموا إلى الملك
تعرفوا على الملك بالفراسة أيها الغزاة. أنهكوا أنفسكم
أنا أضع التاج الأحمر وحصاني رمادي وأقود جيشاً عظيماً
لدي صفات النبي يوسف (أي الجمال)

---

(1) مولانا شرف الدين علي يزيدي، «Zafar nama»، مقتطفات انتقاها وترجمها هـ.م. إليوت، Tuzak - i - timuri: The Autobiography of Timur (لاهور: أكاديمية سند ساغار Sind Sagar Academy، 1974)، ص.93.

أنا الخطّاء وفرسي أسمر محمر وكلماتي أحلى من السكر
أنا أملك خلاصة علي المرتضى، وأنا أجسد إيمان الشاه (أي الإمام علي).

في ديوانه يمجد الشاعر الملكي الإمام عليًّا، وهو الإمام المثالي عند الشيعة، بعد النبي محمد، في حين أن التاج الأحمر يشير إلى الزي الأحمر الذي كان يرتديه التركمان وحلفاؤهم من الجنود الصفويين.

أدّى الجوار دوراً مصيرياً في حياة هذين القائدين الإيديولوجيين المتنافسين بقوة. فمع بداية القرن السادس عشر في خراسان، كان يفترض أن يقرِّب التزام الصوفية الإسلامية التي كان القائدان ينذران نفسيهما لها بينهما، إلا أن الاختلاف الطائفي والإثني وضعهما في مواجهة شرسة أحدهما ضدَّ الآخر إلى أن فنيت السلالة الشيبانية في بخارى بعد قرن من الزمن. كما أضاف عدم التوافق في شخصيات القائدين طابعاً شخصياً معقداً إلى المواجهة بين محمد شيباني خان والشاه إسماعيل الصفوي. كان شيباني خان يشجب بنفسه علناً ما أسماه رغبات «ذلك الكافر ذي الروح الشهوانية». وفي كتاباته كان يتضرع إلى الله ليغفر له ضعفه وحث قراءه على تفهمه[1].

على النقيض من ذلك تبنى الشاه إسماعيل الصفوي اسماً مستعاراً هو «الخطّاء» كما يظهر من الأبيات المذكورة آنفاً. أراد أن يصنف نفسه على أنه متواضع وضعيف الإيمان، صوفي حقيقي، إلا أن الاسم المستعار كان في الواقع يعكس بعض واقع حياته. بعض المسافرين الأوروبيين إلى فارس رووا بعض التفاصيل عن حياة الشاه إسماعيل الشخصية التي ربما أكسبته عن حق اسمه المستعار. وترك تاجر غير معروف هذه المذكرات عن سلوك إسماعيل:

لدى زيارته الثانية إلى تبريز ارتكب إسماعيل الفعل الأكثر خزياً، إذ أمر بأن يؤخذ إلى قصره في هشت بهشت اثنا عشر ولداً يافعاً من أجمل أولاد المدينة ليرتكب بحقهم فعلاً مشيناً. ثم كان يمررهم واحداً تلو الآخر إلى نبلائه ليمارسوا معهم الفعل نفسه. وخلال الفترة القصيرة التي أمضاها هنا من قبل سبب أن يتعرض أولاد عشرة رجال محترمين لهذه الفعلة بالطريقة نفسها[2].

---

(1) مينورسكي، «The Poetry of Shah Ismail I» (شعر الشاه إسماعيل الأول)، Bulletin of London School of Oriental and African Studies 18 (نشرة مدرسة لندن للدراسات الشرقية والأفريقية 18 (1940 - 1942): 1053a - 1600a؛ محمد شيباني «Bahrul huda»، LL11r، 18r.

(2) «Travels of a Merchant in Persia» (رحلات التجار في بلاد فارس) رواية رحلات إيطالي إلى بلاد فارس في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ترجمة شارلز غراي، Travels to Tana and Persia (رحلات إلى تانا وبلاد فارس) (نيويورك: بورت فرانكلين، تاريخ غير محدد)، ص. 207.

هذا السلوك الشخصي لإسماعيل أغضب بشدة أوزبك خان الورع.

استمر الصراع الشرس بين السنة في آسيا الوسطى وشيعة إيران، طوال مدَّة سيطرة الشيبانية على جنوب آسيا الوسطى في القرن السادس عشر. إلا أن الأمور تغيرت مع أتباع أستراخان. أعطى التبادل الدبلوماسي بين إسطنبول وبخارى قرابة العام 1691، الفرصة لآسيا الوسطى لكي تعبر عن رغبتها في متابعة العلاقات الودية مع الدولة الشيعية. وأرسل الخان العثماني أحمد (حكم من سنة 1691-1695 ميلادي) مصطفى شوش محط ثقته مبعوثاً إلى بخارى الذي حمل معه هدايا مثل الخيول العربية والأحجار الكريمة والأقمشة المزركشة وغيرها من الهدايا التي تليق بمقام الملوك. ووصل الدبلوماسي العثماني إلى بخارى في الوقت نفسه الذي وصل فيه مبعوث يمثل الخان محمد أمين خان من كاشغر. ولسوءِ الحظّ كان المبعوثان يطلبان مساعدة عسكرية من صبحان قولي خان، المحاصر بشدة، لمحاربة الكفار. فمبعوث كاشغر قال إن القرغيز من غير المسلمين سيطروا على كاشغر، في حين أن الخان أحمد دعا حاكم أستراخان إلى مهاجمة فارس الشيعية عادًّا أن سمعة ما وراء النهر ودوله على المحك. كانت الأرض التي تدعى «الأرض اللامعة»، حيث عاش العلماء العظماء والرجال الملتزمون والشيوخ معاً منذ غابر الزمان، تعني لخان أحمد أنه:

يجب أن تشهر سيف الجهاد وتمارس كل الحماسة وأقصى الجهد لإعلاء كلمة محمد وأمة الإسلام. أعطِ أمراً للجنود الأوزبك الذين هم تحت إمرتك لكي يقفوا إلى جانب الجنود العثمانيين الظافرين وكأنهم روح وجسد واحد. وقد يتمكنون معاً من تدمير أعداء الإسلام وتنظيف شقوق العراق وزواياه (التعبير الذي استخدمه الخان أحمد في وصف فارس).

ولم يكن في مقدور بخارى، التي أضعفها وأنهكها النزاع القبلي، التوجه لا شرقاً ولا غرباً لخوض حروب من أجل الدين. وحتى ولو امتلك خان أستراخان الوسائل العسكرية لتلبية دعوة العثمانيين لخوض صراع ثان ضد الشيعية، فهناك بعض الشكوك في أنه كان يمتلك الجرأة على نزاع طائفي مع الصفويين. إن مناخ التوتر المتبادل مع فارس الذي أوجده أسلافه البخاريُّون لم يكن قد تلاشى بالكامل[1].

---

(1) محمد يوسف مُنشيء؛ Tarikh - i muqim khaniy: Mukim Khanskaia istoriia، ترجمة ألكسندر أ. سيمونوف (طشقند: Izdatelstvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSR، 1956)، LL86a - 88b، ص. 154 - 57؛ أرمينيوس فانباري، History of Bukhara from Earliest Period Down to the Present (تاريخ بخارى منذ القدم وحتى يومنا هذا)، الطبعة الثانية (لندن: هنري س. كينغ، 1873)، ص. 336.

وفي أواخر القرن الثامن عشر، أصبح لدى الإسلام القوة لتحريك سكان آسيا الوسطى، وهو حدث لاحظه القوي والضعيف في تلك المنطقة. بعد أن تولى السلطة يادگار خان من خيوا العام 1713 اصطحب معه حاشية كبيرة في رحلة حج إلى مكة والمدينة المنورة. وربما لم يتمكن أي حاكم أوزبكي حقيقي أن يؤدي هذه الفريضة، لأن العداء الشيعي في فارس كان قد وضع عقبات لا يمكن تخطيها أمام السنة في آسيا الوسطى الراغبين في العبور مباشرة إلى العتبات المقدسة في شبه الجزيرة العربية. ثُمَّ إنَّ القيام بهذا الفرض الديني خاصَّةً كان مميزاً. إلا أن الخان واجه أيضاً خطر العصابات الموجودة على الطريق. وخلال رحلة العودة من المدن الإسلامية المقدسة اعترض طريق جماعته حشد كبير من الأعراب بالقرب من دمشق حيث انقلبت رحلة الخان الدينية لإشباع لذته الروحية إلى قتال من أجل بقائه. تمكنت حاشية الخان من كسب هذه المناوشة كَسْباً حاسماً. ونتيجة لذلك كرم حاكم بغداد يادگار خان بمأدبة ملكية وواكب الحجاج إلى الأمام. وبعد المرور بأستراباد استعاد مسافرو خيوا ما أطلق عليه المؤرخون، تشبهاً ببلخ وبخارى وغيرها من ألقاب المدن، قبة الإسلام - خوارزم[1].

يضاف إلى النزاعات التي شكلت ضغطاً على المؤمنين ومؤسساتهم الدينية في آسيا الوسطى، أنَّهُ قد أصبح الركود السياسي والثقافي دافعاً إضافياً للتغيير. وإلى جانب الانهيار الاقتصادي، أعطى الانحطاط المتزايد للقيم والإيولوجيات والسياسة والفنون برهاناً متزايداً على التفكك الاجتماعي الذي ساد بحلول أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر. وقادت المعتقدات الصوفية الإسلامية الشعبية الميول الإيديولوجية للمثقفين والأميين.

عانت الفنون بدورها ما عَدَا ازدهارَ الشعر الصوفي، مقارنة بالمراحل السابقة في الوقت الذي كانت فيه القبائل الأوزبكية ترسخ قوتها باطِّراد في مواجهة السلالات الضعيفة في خيوا وبخارى وبلخ (انظر الصورة 1.5). وأظهر القادة قدراً، كان يقل باستمرار، من الحيلة والليونة في مقابل اللجوء إلى القمع الدفاعي القاسي عوضاً عن المغفرة والتسامح.

---

(1) شير محمد بن أمير عواز بيه ميراب المونس، «Firdaws al - iqbal»، ترجمة س.ك. إبراهيموف، Materialy po (Izvlecheniia iz persidskikh I tiurksikh sochenenii) istorii kazakhskikh khanstv XV - XVIII vekov (ألما آتا: Izdatelstvo «Nauka» Kazakhskoi SSR، 1969)، L35a، ص. 458.



الصورة 1.5: صورة لشاهد قبر القائد المانكيتي أمير شاه مراد (حكم من سنة 1785 ـ 1800)، وهو قبر متواضع دمر لاحقاً بناءً على أوامر من السّوفييت. (Epigrafika Vostoka 7 (1953.

الباطنية

ظهر تيار ديني جديد انعكس في الكتابات والروايات رَدَّةَ فعل على التعصب المتزمت والسطحي بين رجال الدين المسلمين في بخارى وخيوا وسمرقند وغيرها من المراكز الدينية في آسيا الوسطى، ورَدَّةَ فعل على الفوضى التي رافقت ذلك الانحدار العظيم في السلالات والمؤسسات في ما وراء النهر وجميع أنحاء العالم الإسلامي. إلا أن الإلهام لهذه الأساليب الشعرية الجديدة لم يأتِ بالكامل من هذه التطورات السلبية. إذ واءم الإبداع الفطري بين المزاج غير الآمن لتلك المراحل مع لغة شاعرية أكثر مباشرة ومنطقية من المؤلفات التي تحاكي الأسلوب المثالي المعقد المستقل والهندسي للأدب والهندسة والموسيقى ذات الطراز الرفيع السائد في العصور الوسطى.

كان نكران الذات، وهو الفكرة الأساسية في الشعر الصوفي، يقدم لسامعيه ما هو أكثر من سبب لمحنتهم الاقتصادية: إن العقيدة الرئيسية في الصوفية التي تعود إلى الزهّاد ورجال الدين الأولين، كانت تتطلب الفقر الذي كان يساعد على التغلب على الرغبة الآثمة في الغنى. إن أشعار الصوفيين ذات الحرارة الروحية كانت تبين مشاعر العاطفة الإلهية والدعوات العاطفية للحب القدسي والمغفرة التي كان القراء والمستمعون يتوقون إلى التوحد الشخصي معها. هذا الإحياء للخط القديم الروحي في الأدب جعله أكثر قبولاً لدى الناس من الأبيات والنماذج الشعرية الأكثر رسمية وأناقة في شعر الجَغطاي والشعر الفارسي.

وفيما يَخُصُّ الشعب التركي في آسيا الوسطى إن هذا النوع الأدبي كان يعود إلى الحقبة التي عاش فيها درويش السهول وكبير أولياء آسيا الوسطى خوجه أحمد اليسوي الذي عاش خلال القرن الثاني عشر. إلا أنه كان يناسب المزاج المحبط الذي ساد ما وراء النهر في أوائل القرن الثامن عشر.

طَوال قرون كانت نسخ مختلفة من كتاب اليسوي «ديوان الحكمة» تنسخ أو يعاد طبعها أو تراجع على يد الكثيرين. وفي الغالب يعاد نسخها وفي النهاية طبعها على ألواح حجرية. كما أعيد طبع الديوان في عدد من الأماكن داخل آسيا الوسطى وخارجها مع حلول أواخر القرن العشرين. وبقي في متناول المؤمنين في نسختيه المكتوبة والشفهية. من خلال

إحدى النسخ المطبوعة مؤخراً والتي تحتوي على مقدمة منمقة بلغة عفا عليها الزمن، يمكن للقراء والمستمعين أن يتعلموا الطرق الصوفية العشر وهي: التوبة، مساعدة المرشد (المعلم) أو المؤدب، مخافة الله، الأمل في رحمة الله، نبذ مباهج الجسد ورغباته، خدمة المعلم، التحدث بعد إذن المعلم، الإنصات إلى تعاليمه، الزهد واعتماد حياة النساك[1].

الالتزام، ونكران الذات، والزهد تركت علاماتها على الشخصية الوسط آسيوية مع بداية العهد الشيباني في تناقض مع حقبة التيمورية السابقة. ووجد أتباع اليسوي في طريقة الدراويش نموذجاً وقاعدة للعيش.

رافقت عودة الوعي الشعبي للصوفية، في القرن الثامن عشر، عودة القبلية إلى السلالة الحاكمة. استمر السلوك والتصرف الصوفيان اللذان يقعان في أقصى المقياس السياسي والاجتماعي على مدى القرن في بخارى. قبل هذا، قام الشعراء التيموريون بكتابة الأدب الباطني بوفرة من قبل. ألّف شيباني خان مديحاً لله والرسول وكتب وثيقة دينية. ولكن الظاهرة المتكررة، التي راجت في أواخر القرن الثامن عشر كانت تتناقض مع المسارات المعترف بها في القرون الوسطى وفي النبرة الغريبة التي كانت تشبه الكتابات التركية للخطائي المليء بالخطايا. وقام الشعراء اللاحقون بتقليد المشاعر والآراء الوسط آسيوية الشعبية وحتى الأوزبكية وكأنهم في حال من الهذيان أو النشوة. كان الوعظ الملح الموجه للذات في شعرهم له تأثير يكاد يكون جسدياً على السامعين. وعلى الرغم من أن الخانات وزعماء القبائل الأقوياء كانوا يثيرون الرعب في نفوس الناس، إلا أن الشعراء الدراويش كانوا يثيرون في أنفسهم مشاعر التبجيل والتوقير الكبيرين. إن شعبية هذا النوع من الشعر كانت أيضاً مقتبسة من ولع الوسط آسيويين في إخفاء الدوافع والمشاعر وتمويه الأفكار. كانوا يفضلون الطريقة غير المباشرة والتورية على التعبير الواضح والاستعارات المقنعة والرمزية مكان التصريح المحدد. المعنى ما وراء السطح وتعابيره الخاصة كانت تروق الوسط آسيويين. وإلى حد ما إن الأدب الباطني مع أفكاره الصوفية المعقدة كانت تشكل

---

(1) Hikmat hazrat khoja ahmad yassaqiy (طشقند: Izdanie Molly Kemal Khana - Kho syna Molly Islam Kho ja، تاريخ غير محدد)، تلخيص أ. غاريتسكي، «Iz presidlociia k' Premudrosti' (hikmat) Sheikha Kho dzhi Akhmeda Eseviiskogo»، Iskamdariyya - al. Vost Sbornik turkestanskogo. chest v Instituta' A Professora.E. Shmidta (طشقند، 1923)، ص. 35 - 36.

لعبة فكرية تحولت إلى لعبة تقليدية شعبية للوسط آسيويين. ثُمَّ إنَّ شعر الدراويش في القرن الثامن عشر ربما كان أول أدب أوزبكي كبير ومكتوب يظهر خارج الأسلوب الشعري التقليدي المعترف به.

صوفي الله يار

كان صوفي الله يار (توفي 1721 أو 1724) المؤيد الأبرز لهذه الطريقة، وهو يتحدر من عائلة أوتارچي في قبيلة خطاي من الأوزبك. تقول التقاليد المتوارثة إنهم دفنوا ولديه محمد صديق وبيبي عائشة في مقبرة چنقايميش. ويعتقد الناس أن الشاعر مدفون في بلدة فاشكيفور التي تقع في الجبال غرب ديناو وهي بلدة في جنوب أوزبكستان بالقرب من الحدود الطاجيكية (خط عرض 35درجة وعشرين دقيقة شمالاً وخط طول 67 درجة و54 دقيقة شرقاً) على نهر سرداريا. صوفي الله يار، وهو أحد سكان كته قورغان بالقرب من سمرقند والذي عاش في بخارى معظم حياته كان أوزبكياً أمّياً من قبيلة قليلة الشأن حوّلها الشيخ نوروز إلى الطريقة النقشبندية الدرويشية الصوفية، حيث تعلم الكتابة والقراءة في مدرسته. لاقت أعماله التي كتب معظمها بالفارسية والتركية الكثير من الانتشار والشهرة، ووصلت ليس فقط إلى جمهوريات في آسيا الوسطى بل تعدتها إلى تتارستان وشرق تركستان. واعتمد رجال الدين في بخارى كتابه «مسلك المتقين» المكتوب باللغة الفارسية في المدرسة الابتدائية الدينية[1]. ولاقى العمل الآخر لصوفي الله يار المعنون «ثبات العاجزين» رواجاً وانتشاراً في إسطنبول وطشقند وكاشغر وعدد من المدن الأخرى، أكثر مما لاقاه «مسلك المتقين» الأمر الذي دفع النساخ والطابعين والكاتبين على الألواح الحجرية لإعادة طبعه في نسخ لا تحصى لجأ إليها الشباب والفتيان لتعرُّف تعاليم الإسلام. في كازان العام 1735 ترجم أحد علماء الدين عمل الشاعر إلى اللغة التتارية وأضاف تعليقات إلى تلك اللغة. وظهرت نسخة منه مطبوعة على الورق في العام

---

(1) Etnofraficheskie ocherie uzbekskogo selskogo naseleniia (موسكو: Izdatelstvo «Nauka»، 1969)، ص. 36؛ خانيكوف، Bokhara: Its Amir and Its People (بخارى: أميرها وشعبها)، ترجمة، كليمنت أ. دوبود (لندن: جيمس مادن، 1845)، ص. 275؛ ه.ف.هوفمان: Turkish Literature. A Bio - Bibliographical Survey (الأدب التركي: دراسة بيو- بيبليوغرافية) المجلد رقم 1 (أوتريخت: مكتبة جامعة أوتريخت، برعاية المؤسسة الملكية الآسيوية في بريطانيا العظمى وإيرلندا، 1969)، ص. 71 - 81.

1858 وربما في أوقات أخرى. إن الشعبية الواسعة لصوفي الله يار تكذب ادعاءات النقاد الإيديولوجيين السّوڤييت التي تظهر للآسيويين بأنه كان فقط أحد أتباع التاج البخاري. وعلى الرغم من أنه كان يحتل مناصب في البلاط في أستراخان إلا أن الشاعر الصوفي تمكن من أن يصل إلى جميع طبقات المجتمع والكثير من البلدان. وليثبت عالميته اتبع الشاعر طريق الدراويش وهجر زيف الحياة الزائلة.

شعراء آخرون

عبّر ثلاثة شعراء آخرين وهم النّسفي وبيدل ومشرب عن المزاج الصوفي لسكان آسيا الوسطى في تلك الأوقات المضطربة[1].

مير عابد سيداي النّسفي (1637–1710)

ولد في قرشي (نسف) واتبع مبادئ صوفي الله يار النقشبندية (خوجه گان) وهي واحدة من الطرق الإسلامية الثلاثة الصوفية الكبرى في المنطقة: طريقة الدروشة الصوفية في آسيا الوسطى وأسسها محمد بهاء الدين (ولد سنة 1389–1390) من بخارى، الذي لا يزال الناس يزورون قبره حتى يومنا هذا. أما المدرستان الدينيتان الأخريان اللتان سادتا في العصور الوسطى فكانتا القادرية (جاهرية) المرتبطة بخوجه أحمد اليسوي من تركستان (ياسي). والكبروية التي أسسها الشيخ الخوارزمي الشهير نجم الدين كبرى الذي استشهد على يد المغول في القرن الثالث عشر[2].

كتب النّسفي الكثير من قصائد المديح والشعر الروائي الموجهة إلى الحاكم الصوفي عبيد الله خان الثاني (حكم من سنة 1702–1711) مؤسس النقشبندية، وهي إحدى الطرق الصوفية، أضِفْ إلى ذلك الحرف والحرفيين. وكان شعره المغنى يتمتع بالكثير من

(1) تاج الدين بالشيغيل أوغلي، ترجمة Risala - I aziza .ajizin' - Sharh - i thabat al [qhaziza br] (قازان: Qazan Universtitining Tabkhanasinda Basma Olinmishdir، 1275 ه.)؛ س.ف. باخروشين، ف. إيا نيبومين وف.أ. شيشكين، عدة طبعات، Istoriia narodov Uzbekistana، المجلد 2 (طشقند: Izdatelstvo AN UzSSR، 1947)، ص. 96.

(2) جون ب. براون، The Darvishes (الدراويش) (أوكسفورد: منشورات جامعة أوكسفورد، 1927)، ص. 139 - 40؛ باخروشين وآخرون، Istoriia narodov Uzbekistana، المجلد 2، ص. 47، 325.

الشعبية. وكان يُعَدُّ أعظم شعراء وسط آسيا من مستخدمي اللغة الفارسية في القرن السابع عشر. وألف أيضاً ملحمة تاريخية نثرية عن حملات حكام أستراخان وغيرها من الأعمال. وأثنى مؤرخ بخاري على الشاعر بالقول:

الملّا سيداي كان منبع التعابير الجميلة ودعامة البلاغة ووازن الأحكام النادرة ولامعاً يتمتع بذكاء ثاقب وتظهر عليه علامات البراعة الاستثنائية، كما كان خطيباً ووضع أعمالاً مهمة. كما تم اختياره على أنه مزخرف الكلمات في عصره وناقداً لاذعاً وثاقب النظر وأميراً على عرش شعراء بخارى مخلصاً لعقيدة الزهد. هذا العقل النبيل كان يعيش بتواضع في عليّة فوق جامع نادر ديوانبگي طغاي[1].

بيدل

إن كتابات ميرزا عبد القادر بيدل (1644-1721) وأفكارَه أثرت تأثيراً كبيراً في الثقافة والأدب في وسط آسيا على الرغم من أنه لم يعرف أو يزر تلك المنطقة، على ما يُعتقد. تتحدر عائلته من پاتنا (عظيم أباد) من الأوزبك الذين على ما يبدو هاجروا إلى هندوستان قبل وقت طويل. إلا أنه على كل حال استخدم لغات بلاده الأصلية مثل البنغالية والأوردية والسنسكريتية والفارسية التي تعلم أن يتكلم ويكتب بها في المدرسة. في الجزء الأكبر من كتاباته يتعرف أحد المثقفين الباكستانيين على 66 بيتاً من الشعر فقط مكتوبة باللغة التركية التي ورثها عن أسلافه. إن وسيلته الأساسية في الوصول إلى القراء والسامعين في الدوائر الصوفية الثقافية في آسيا الوسطى لم تكن اللغة التركية بل اللغة الفارسية.

إن هندوستان التي عاش فيها بيدل، والتي كانت في تلك الفترة تشهد كما آسيا الوسطى انحطاطاً وتفككاً اجتماعياً واقتصادياً، وفرت للشاعر مناخاً ثقافياً وروحياً جعل الشاعر ينظم شعراً متأثراً باللغة الإيديولوجية السائدة. ثُمَّ كان يتواصل لغوياً وثقافياً بكل حرية مع

---

(1) مير محمد أمين بخاري، Ubaydullanama، ترجمة ألكسندر أ. سيمونوف (طشقند: Izdatelstvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSR، 1957)، LL271a - 271b، ص.303؛ باخروشين، Istoriia narodov Uzbekistana، المجلد 2، ص. 95؛ جيري بيكا، « Tajik Literature from the sixteenth Century to the Present» (الأدب الطاجيكي من القرن السادس عشر وحتى يومنا هذا)، جان ريبكا، Hidtory of the Iranian Literature (تاريخ الأدب الإيراني) (دوردريخت، هولندا: د. ريدل، 1968)، ص. 509 - 10.

موطن عائلته الأصيل. وعلى الرغم من أن التواصل مع الماضي سهّل التواصل بينه وبين قرائه وسامعيه، إلا أنه لم يكن المسهم الوحيد في الشعبية التي حققها في آسيا الوسطى والتي تخطت بكثير رد الفعل الإيجابي الذي لَقِيَه في فارس أو شمال هندوستان.

ابتكر بيدل عن عمد مصطلحات غامضة للتعبير عن صوفيته المتزمتة مستخدماً خطاً عربياً لا يكاد يكون مقروءاً يدعى «شيكاستا». في تلك المرحلة الخطيرة كانت الرمزية في المؤلفات الأدبية تحمي الكاتب من الانتقام الرسمي أو الانتقاد. هذه الأساليب في التأليف إلى جانب الخيال الخصب الذي كان يتمتع به الشاعر بيدل أنتجت أدباً حافلاً بالغموض يحتمل التأويلات المتعددة إلى حد أن شعره المعقد جدًّا كان يُعَدُّ ألغازاً رائعة ما دفع بعض المعجبين به في ما وراء النهر وأفغانستان إلى تأسيس جماعة «بيدلخانيّة» التي كان أعضاؤها يناقشون الكتابات الشعرية والفلسفية للشاعر[1]. الذي استمر محط اهتمام ناشط حتى العقود الأولى من القرن العشرين.

مشرب

إن الغموض المدروس في مؤلفات بيدل، تركت الشعر الشخصي والعاطفي للآخرين. وهذا هو السبب الأول الذي كان الناس من أجله يتذوقون الشعر الرقيق لبابا رحيم مشرب. (ولد مشرب في أنديجان عام 1657 وتوفي في 1711 ميلادية)، ومن بين الشعراء الثلاثة المذكورين آنفاً فإن ذكراه لا تزال الأكثر استمرارية.

خدم مشرب منذ سن الخامسة عشرة وطوال العشر سنوات التالية مرشده الديني الملا أخوند بازار. وعندما لم تعد تلك الأوضاع تلائمه انتقل إلى كاشغر حيث خدم رجل الدين المعروف إيشان أپاق خوجه (توفي 1695) سبع سنوات إضافية. (في العام 1873 ولتخليد ذكرى تلك الشخصية الدينية البارزة بنت السلطات ضريحاً أصبح واحداً من أكثر المزارات الإسلامية ارتياداً في تركستان).

---

(1) عبد الغني، Life and Works of Abdul Qadir Bedil (حياة عبد القادر بيدل وأعماله) (لاهور: Publishers United (الناشرون المتحدون)، 1960)، ص. 122؛ جيري بيكا، «Tajik Literature» (الأدب الطاجيكي)، ص. 515 - 17؛ إ.م. مؤمنوف، Mirza Bedilining falsafi qarashlari (طشقند: Ozbekistan SSR Fanlar Akademiyasi Nashriyati، 1958)، ص. 36 - 37، 96 - 98.

وبعد الدراسة مع إيشان، قرر مشرب أن يكون درويشاً صوفياً جوالاً، فاجتاز آسيا الوسطى وخراسان والهند ووصل بعظاته ومؤلفاته، التي انتشرت في المنطقة، إلى نفوس العامة المتعطشين إلى مثل هذا النوع من الأدب.

من بين الأعمال الأدبية الأكثر أهمية كان المؤلَّف الشعبي الفولكلوري في الشعر والنثر الذي يحمل اسم «ديوانه يي درويش مشرب» الذي تركَّز حول محطات حياته والذي اشتملت بعض أجزائه على أعمال للشاعر نفسه وشكلت نواة لذلك العمل الأدبي البارز الذي اجتذبت رسائله عدداً لا يحصى من الناس، والجميع كانوا يحفظون بعض أبياته عن ظهر قلب ويتناقلونها من جيل إلى آخر. وحتى العشرينيات من القرن العشرين بقي هذا العمل «الكتاب الذي لا يضاهيه أي عمل آخر بين مسلمي وسط آسيا» في نظر المستشرقين الروس.

هذا العمل المركب يبسّط القصة المذهلة للشاعر الصوفي وتأملاته الداخلية التقية إلى جانب سلوكه الفاضح المعادي للمجتمع. تقول بعض أبياته:

كل ساعة تغرز في الروح كلمات «يا إلهي! لقد آذيت نفسي»
تعلمت من آدم النقي معنى الخطيئة
ذرفت دموع المرارة وصرخت من الإحباط
وتعلمت من موسى اتباع تعاليم الله
في حين غادر (يسوع) العالم من دون أن يترك وراءه ولو إبرة صغيرة
تعلمت من عيسى (يسوع المسيح) كيف نصهر الذات في الروح الإلهية
لقد سمح الله بأن يبلغ عيسى قمة الحقيقة
تعلمت السؤال من روح أرميا
وكيف اعتلى سليمان عرش العصور
تعلمت من آصف الابن الرّوحي لبَرَخيا (عم سليمان) كيف نُسَخِّر السنوات الطويلة لمخافة الله
تعلمت السيطرة على الخوف من يوم الحساب الأخير من يحيى (يوحنا، ابن زكريا)
وانا أحترق من الشفقة وأشعر بالبؤس على الفتى الميت

في ذلك العمل يخاطب المعتقد الصوفي النموذجي في نكران الذات:

ألبست نفسي ثوب الفقر وكأنني أرتدي لباس الملك
ولم أتكلم على أي شيء غير الذوبان في الذات الإلهية
وتعلمت أن أكون فخوراً بالفقر، هكذا تعلمت من محمد بن عبدالله

بحسب الأقوال المأثورة قال محمدﷺ: «الفقر فخري».

إن الدعوة المتحمسة للصوفية تظهر في الأبيات التي يتحدث فيها مشرب بصيغة المتكلم:

كُتب لي العذاب لكي أبكي
توجهت إلى الله وشكوت حالي للسماوات
إذا سمعت توسلاتي فسأنقش على الصوان
وسأضرم النار في مسكن السماء وأدمره
أنقذوني، يا إخوتي من الحزن والفاجعة
حتى أستعيد رضى النفس والسعادة خلالَ استعادة اسم الله
لو عرف المحبوب حالي لبكى بكاء مراً
لو أظهرت له مقدار ذرة من حزني
مشرب إنسان غارق في بحر العشق
وفي باطن روحي عليّ أن أبكي بإخلاص أمام الله[1].

في شعر غنائي آخر نُسب إلى هذا الشاعر، كانت هذه المشاعر الجياشة نفسها تتكرر فيه، الأمر الذي يثبت المقولة التي تَعُدُّ «درويش مشرب» مرآة لآراء مشرب وتعابيره. وهو يقول في إحدى قصائده الغزلية:

رأيت وجهك وأصبحت معتوهاً تقياً

---

(1) ف.ل. فياتكين، «Ferganskii mistik Diavana - i - Mashrab»، al - Iskamdariyya. Sbornik turkestans- kogo Vostochnogo Instituta v chest' Professora A.E. Shmidta (طشقند، 1923)، ص. 24، 27؛ «Dvana - i - Mashrab»، ترجمة ن.س. ليكوشين، Sredniaia Aziia 2 ornaklar. Examples of Uygur Architectural Art (أمثلة عن الفن الهندسي الإيغوري (كاشغر: Qashgar Uyghur Nashriyati، 1984)، ص. 86؛ غونار جارينغ، Return to Kashgar: Central Asian Memoirs in the Present (العودة إلى كاشغر: ذكريات آسيا الوسطى في الحاضر)، مجموعة مكتب آسيا الوسطى، المجلد 1، (درهام، كولومبيا: منشورات جامعة دوك، 1986)، ص. 185 - 97.

أصبحت غريباً عن المنطق
على الرغم من أنني أعاني العذاب في المشي على دربك
ربما لن أعود أدراجي أبداً، أصبحت جريئاً
أصبحت في هذا العالم من أسفل السافلين
أصبحت معروفاً بأنني أجسد الخير والشر
لا أذكر تماماً أنهار النبيذ في الجنة
ثملت من مرأى شفتيك القرمزيتين
أغمض عيني على رؤياك مرة أخرى
أنحرف عن كل شيء وأصبحت فاجراً
في منامي رأيت شمعة بهائك
درت حولها وأصبحت ذاهلاً
ذوى جسدي لأجل خمرة حبك
أصبحت الكأس وحاملها في الوقت عينه
كنت قطرة غرقت في البحر
دخلت إلى إحدى المحارات وأصبحت لؤلؤة
عندما لا تهمد النيران لا تصبح جمرات متوهجة
تواءمت مع نار العشق
تحولت إلى لا شيء في غبار الكون
كنت ذرة واحدة فأصبحت آلاف الذرات
أمام لظى عشق ذلك الوجه أصبح الوجود لا وجود
دخلت الروح إلى الروح فأصبحت توءم الروح[1].

لم يكن هناك شك في تقوى مشرب، إلا أن تزمته الشاذ كان يشعر رجال الدين البارزين بالإهانة في ذلك الحين. إن تعابيره وسلوكه الظاهر المهينين يفسرها المختصون اليوم على أنها «رد فعل على الشهرة الدنيوية غير المرغوب فيها»، إذ إنه كان يسعى دائماً إلى أن لا

---

(1) Mashrab، Tanlangan asarlar (طشقند: Ozbekistan SSR Dawlat Badiiy Adabiyat Nashriyati، 1963)، ص. 71 - 72.

يكون موضع احترام وتشريف، كما يحاول أن يخفي إيمانه وورعه بتصرفات غير لائقة لا تترك مجالاً للشك في أنها لا تصدر عن شخص ورع.

وبحسب الروايات التي وردت في كتاب «درويش مشرب» عن حياته، إنَّ هذا الدرويش بجداله وسلوكه غير اللائق في آسيا الوسطى كان يتعمد إهانة كل رجل كان يتحاور معه ويربك النساء. وبدأ هذا الأمر مع والده حيث مَثَل أمامه عند البلوغ من دون أن يغطي عورته ثم قام بإثارة نفور مرشده الديني الأول الملا أخوند بازار في نمنغان ثم الثاني إيشان أپاق خوجه في كاشغر.

كما صدمت تصرفاته الشاذة أهالي يارقند وختن وقولجا وبالتأكيد بخارى وأخيراً بلخ، حيث وصل مشرب في رحلته إلى نهايتها فوقع في قبضة أحد رؤساء قبائل قطاغان محمود باي أتالِق.

إن قصص «درويش مشرب» تنقل نقلاً عاطفيًّا نهاية عذابه الشخصي. إذ جاءت نهاية مشرب على الطريق من نمنغان إلى بلخ على ظهر حماره يرافقه تلميذه سرمست (الشخص الذي سكر بالنشوة الإلهية) بينما تدور في رأسه نبوءة آباك خوجه التي قالت إن الشاعر الصوفي المتنقل سيلاقي حتفه على يد حاكم بلخ محمود باي القطغاني.

ولكن على الرغم من علمه بهذه النبوءة حافظ مشرب على موعده في بلخ، لأنه كما كان أي صوفي آخر لم يكن يخشى الموت الجسدي. من جهته، كان محمود باي أتالِق يختلف بلطف، وحتى باحترام، مع الدرويش، إلا أن القوات الملكية أجبرت زعيم القبيلة، على تنفيذ فتوى من رجل دين بخاري متزمت يتهمه فيها بالهرطقة ويهدر دمه.

أثار الموت العنيف لمشرب حزن العامة ودفع السلطات العليا إلى إنزال العقاب بمحمود باي الذي علق، بحسب القصة، على المشنقة لثلاثة أيام. ويسجل التاريخ أن المتآمرين اغتالوا المسؤول الأعلى مقاماً من محمود باي وهو عبيد الله خان في تلك السنة نفسها (1711)[1].

على الرغم من أن المناخ العام لهذه الأشعار والقصص، كان سفيهاً وفكاهياً في بعض

---

(1) فياتكين، «Ferganskii mistik Divana - i - Mashrab»، ص. 29 - 30؛ بخاري، Ubaydullanama، ص. 217.

الأحيان، إلا أن الحزن والمعاناة كانا طاغيين على أعمال هذا الشاعر الصوفي. إن طريق الآلام لمشرب قادته إلى الفناء من الناحيتين الصوفية الروحية والدنيوية. في حين أن محمود باي كان فقط الوسيلة التي أوصلته إلى النهاية. هذه اللهجة الكئيبة وحتى الحزينة في شعره حملت إلى عالم التعبير الأدبي في وسط آسيا مزيَّة كانت توحد الشاعر مع قرائه وسامعيه داخل المنطقة وخارجها. بهذه الطريقة كان الأدب يؤثر في المواقف وأسلوب التعبير هناك. يضاف إلى النشوة والحزن إنَّ الشعراء الصوفيين نقلوا أفكاراً عميقة إلى الناس.

الشعراء الرسل

على الرغم من أن جمهور هؤلاء الشعراء كان يصنفهم بحسب القبيلة التي ينتمون إليها ومكان الولادة واللكنة والمظهر أو خلال اللباس، إلا أن هذه العلامات كانت ذات أهمية ثانوية، إذ إن شعرهم الباطني، شعر العشق الروحي، كان يحلق فوق اعتبارات الارتباط المحلي بكثير. كما لم يكن لبيئة اللغة الشعرية المستخدمة القدرة على الحد من انتشار هذا الشعر. هؤلاء الشعراء الغنائيون كانوا مثل الكثير من سكان آسيا الوسطى يتكلمون بمصطلحات خاصة بوساطة لغتين أو ثلاث، إلا أنهم وفي حقب لاحقة كان الفنانون الصوفيون يصنفون بحسب موطنهم الأصلي أي تركستانيين أو بخاريين أو أستراخانيين، على الرغم من أن الشعراء أنفسهم لم يعترفوا قط بهذا الأمر. فقد أثبتوا عالميتهم خلال التعبير الشعري ولامبالاتهم بمبدأ الاستقرار في مكان محدد. أمَّا عندهم، فقد كانت فكرة وجود وطن أو لغة أم، لا تعني شيئاً.

إن جزءاً من افتتان الناس بالدرويش وكلماته كانت تأتي من كونه أولاً يتخطى الهوية المحلية، وثانياً من الاعتقاد السائد بأن الدرويش الحق هو الذي يجسد النموذج المثالي للرجل الصالح في الإسلام، الزاهد بالحياة الدنيا والبسيط والكريم والنقي والواضح والذي يتمتع بأخلاق الفرسان في سلوكياته اليومية.

يضاف إلى ذلك، أنَّه كان هؤلاء الشعراء يتحدرون من قبائل ريفية وليست حضرية، ثُمَّ إنَّ الهوية القبلية، وليس بالضرورة اللغوية، كانت تجعل الناس يطلقون على شعرهم صفة الشعر الأوزبكي بعيداً عن الحدود والهوية العرقية واللغوية، سواء أكانت چَغطاي أو

تركية، على الرغم من أن الشعراء ألفوا معظم شعرهم بالفارسية.

إن الشاعر الدرويش الجوّال كان يُسقط عنه الروابط القريبة إلى العائلة والمكان، ولكنه في المقابل حوّل نفسه إلى زائر محتفى به في أثناء مروره ببطء في أراضي كل قبيلة. وفي تنقلاته كان يُعَدُّ بمنزلة رسول من العوالم الأخرى التي مر بها في ترحاله. إن الشعراء الدراويش كانوا يُعَدُّون ثقافياً وروحياً بمنزلة سفراء. وكانت طرقاتهم توحد الأراضي في آسيا الوسطى وتحول المنطقة بأكملها إلى مجال عملهم الروحي.

الفصل السادس: الدبلوماسية

على الرسول أن يكون من صفوة البشر، حكيماً، ذكياً وشجاعاً. لأن الله يختار الأفضل من بين عبيده ليكونوا رسله.

(يوسف خاص حاجب، 1069/ 70)[1]

كانت كلمة دبلوماسية كلمة مجازية تعبر عن السيادة في آسيا الوسطى. وكان ملوك آسيا الوسطى في بعض الأوقات يسيئون معاملة البعثات الأجنبية. ولكن تلك الحكومات كانت تحترم الدبلوماسية عامَّةً لأنها كانت تعزز مكانتها المستقلة. كما أن الدبلوماسية طرحت مشكلة التكافؤ: إذ كيف يمكن التعويض عن عدم المساواة أو غياب التبادل بين الدول. ولطالما اتخذ الإصرار على المساواة الأشكال الأكثر تفاهة ومنها الاختلاف على طريقة التخاطب أو البروتوكول. كان حكام آسيا الوسطى الذين أسهموا في التبادل الدبلوماسي يتطلعون إلى الاعتراف بهم وبسلطاتهم الملكية. وأرادوا أن يبهروا الحكام الذين كانوا يتعاملون معهم.

كما كان الخانات والأمراء يأملون في بعض الأحيان بدفع النشاط الاقتصادي إلى الأمام خلال التجارة والمقايضة والجمارك وتصدير المنتجات أو المواد الخام النفيسة. كما كانت المدن الواقعة على طرق القوافل تقيم البازارات أو الأسواق الشعبية التي كان يفد إليها التجار وينشرون البضائع في المنطقة بأسرها. كانت معظم البعثات الدبلوماسية من آسيا الوسطى تنخرط في المباحثات والاتفاقيات التجارية، إلا إذا وُجِد خطر عسكري مباشر وداهم. كان المبعوثون يبرمون الاتفاقيات التجارية بالنيابة عن الحاكم، إذ إن التجارة الخارجية في العهد الأوزبكي، كما في باقي العصور، كانت أساسية للخزانة العامة والمحفظات الخاصة. كما كان إصدار تأشيرات المرور والتفتيش يتم من خلال لجان مشتريات متخصصة بالمواد النادرة لإرضاء الحاشية. وأصبح شراء الهدايا من الأسلحة

---

(1) يوسف خاص حاجب (طشقند: أوزبكستان، 1971) السطور 2555-57. الصفحات 418-19).

الخفيفة والمدافع، واجباً لسفراء آسيا الوسطى.

إن فكرة الدبلوماسية ربما كانت في آسيا الوسطى متأثرة بالمفردة المقتبسة من لغة چَغطاي (لاحقاً أوزبك) وهي كلمة إلچيليك ومعناها النشاط الدبلوماسي، بالإضافة إلى الروابط العائلية أو العلاقات في ما بين أفراد القبيلة.. وتعبير «إلچي» يمكن أن يشير ليس فقط إلى المبعوث بل أيضاً إلى رئيس القبيلة. الكلمات التي تنتهي بـ«چي» في لغات آسيا الوسطى التركية تعني عملاً أو موقعاً. ثُمَّ إنَّ الشعراء الصوفيين المتنقلين كانوا يؤدُّون دور المبعوثين بين القبائل (انظر الفصل الخامس). إن مفهوم الدبلوماسية النابعة من العلاقات القبلية ومن السياسة بين الأقارب أعفت زعماء قبائل سهول القپچاق من الاضطرار إلى التعامل بصراحة مع الغرباء. لم يكن في الإمكان التعامل مع الأجانب كما يتم التعامل مع أفراد العائلة أو القبيلة نفسها. ثُمَّ إنَّ العلاقات الدبلوماسية كانت ترتدي قناعاً مسرحياً وخادعاً.

خارج إطار الدائرة العائلية، لاسيَّما في جنوب آسيا الوسطى، استخدم الناس كلمة الچَغطاي للنشاط الدبلوماسي: سفارات. وكانوا يطلقون على المبعوث المنفرد اسم السفير أو الرسول. هذه التعابير المستعارة والمستقاة من العربية كانت تفتقر إلى النكهة الشخصية أو القبلية الموجودة في تعبير إلچي. إلا أنها أسبغت على المنصب معنى دينياً، إذ إن التسمية لم تأت فقط من اللغة المقدسة في الإسلام بل أيضاً كانت تستخدم استخداماً خاصّاً في القرآن والأحاديث النبوية الشريفة. الرسول لم تكن تعني فقط المبعوث، بل أيضاً رائد إصلاح وحتى النبي المرسل من الله، وأصبحت نعتاً مرتبطاً خصوصاً بالنبي محمد الذي كانت تتم الإشارة إليه غالباً بكلمة «پيَغَمْبَر» أي رسول الله وهو تعبير عربي آخر كان يشير إلى المبعوث في الكتب المقدسة.

إن إدخال هذه الكلمات العربية إلى ميدان الدبلوماسية الأوزبكية، نقل نوعاً من الاحترام الخاص لعمل الأشخاص العاملين في السلك الدبلوماسي في آسيا الوسطى، على الرغم من أنها لم تعزز المناعة الدبلوماسية التي ربما كانت منعت الملوك الناقمين من إساءة معاملة السفراء. ولكن بعيداً من ذلك، بسبب الهالة الخاصة لهم ولعدة أسباب عملية

متنوعة، كان الرسل في العادة يتلقون رعاية خاصة من الحكام الذين كانوا يزورونهم[1].

المحاولات الدبلوماسية المبكرة

منذ نحو العام 1370 وحتى العام 1499 ركز قادة التجمعات البدوية على شؤونهم المحلية الاستثنائية الأكثر إلحاحاً. وبقيت العلاقات الخارجية عندهم تتركز تركُّزاً كبيراً في سهول القپچاق وتركستان وما راء النهر وخراسان. وهي الآن آسيا الوسطى وجنوب غرب سيبيريا. الدبلوماسية التي كانت تطلقها شخصيات قبلية أوزبكية كانت ذات طبيعة متغيرة. عندما بدأوا بتوجيه نشاطهم نحو جنوب آسيا الوسطى، إن سفاراتهم المؤقتة حاولت تكرار الاتصال بالحكام في طشقند وبخارى وسمرقند وغيرها من المراكز. أول محاولة لبذل جهد دبلوماسي أوزبكي رسمي جاءت من أولوغ محمد خان في سهول القپچاق، الذي أرسل موفدين إلى ابن تيمور وخليفته شاه رخ (حكم من سنة 1405–1447) في هراة العام 1421 على الأرجح، لطلب المساعدة منه في سعي أولوغ محمد إلى الزعامة على القبائل الأوزبكية الرحالة. وقبل وقت قصير كان منافسه الرئيسي، بُراق أوغلان، يسعى إلى اللجوء في سمرقند حيث تلقى المساعدة من واليه ميرزا أولوغ بيك (1394–1449). وبعد العودة إلى السهول، نجح بُراق أوغلان في النهاية، على الرغم من محاولات عديدة مخففة، من هزيمة أولوغ محمد في العام 1423 ليتسلم السلطة مدَّةً وجيزة على الاتحاد الأوزبكي المتبلور. وفي ذلك الوقت أرسل زعيم قبيلة ذا مكانة رفيعة، يسمى جومادوك، سفيراً له إلى ميرزا أولوغ بيك.

وقطع جومادوك كل الخطوات البروتوكولية الدبلوماسية المتوقعة، وقدم هدايا نفيسة إلى الأمير التيموري وأمضى عدة أيام بين الحاشية وهو موضع تكريم وترفيه. ميرزا أولوغ بيك، بحسب مؤرخ من تلك الحقبة، حمّل جومادوك هدايا كناية عن سيوف نفيسة،

(1) ف. ف. رادلوف، Opyt slovaria tiurkskikh nariechii، المجلد 1 (سانت بطرسبورغ: Imperatorskaia Akademiia Nauk، 1893)، 828 - 30؛ ز.م. معروفوف، نسخة، Ozbek tilining izahli lughati، المجلد 2 (موسكو: «Rus Tili» Nashriyati، 1981)، ص. 445؛ لازار بوداغوف، Sravnitelnyi slovar' turetsko -tatarskkh nariechii، المجلد 2 1871)، ص. 362؛ الشيخ سليمان أفندي بخاري، Lughat - i Chaghatay wa turki - yi osmani'، المجلد 1 (إسطنبول: Mihran Matbaasi، 1298ه/ 1882م)، ص. 58؛ The Koran Interpreted (تقسير القرآن)، ترجمة أرثر ج. أربيري (تورنتو: ماكميلان، 1969)،ص. 271، 273، سورة رقم 13 «الرعد»، 32 - 45.

وأحزمة ذهبية وسروج فضية وأحصنة ونقود وطبل وعلم السلطة كهدايا لخان الأوزبك. كما عاد السفير الأوزبكي إلى السهول محاطاً بحراسة خاصة وفرها له والي سمرقند. هذا الاهتمام عكس قلق التيموريين على العلاقات مع جيرانهم الخطرين والمتقلبين.

وأثبتت هذه المخاوف صحتها عندما رد بُراق أوغلان على لياقة ميرزا أولوغ بيك بتجريد حملة عسكرية رهيبة لهزيمة ذلك الأمير التيموري وقواته في عامي 1425–1426 قرب سِغناق في منتصف الطريق المؤدي إلى سرداريا. إلا أن النصر الأوزبكي لوث إلى الأبد سمعة الحاكم ميرزا أولوغ بيك وأضر بمكانة التيموري إضراراً كبيراً في آسيا الوسطى.

خشيت جميع بلدان ما وراء النهر من غزو بدوي وشيك، إلا أن النصر الأوزبكي كان قصيراً. توفي المنتصر العام 1428–29 وصعد أبو الخير خان اليافع إلى السلطة ليقود ويسيطر على الأوزبكيين ويبدأ أربعة عقود من التفاعل مع جيرانه شمالاً وشرقاً وجنوباً. وكانت منافسة على خمس جبهات تضع الأوزبك في مواجهة الأوزبك–الكازاخ والمغوليين والكالميك والتيموريين[1].

بقيت العلاقات الأوزبكية التيمورية كما بدأت على مدى 85 عاماً، مزيجاً من الغزوات المتكررة أو النزاعات العسكرية أو الحماية المتبادلة المؤقتة والبعثات الدبلوماسية المتقطعة المكلفة بمهمات محددة. وفرت الدبلوماسية من الوسائل الثلاث للأوزبكيين الفرصة لاكتساب خبرة جديدة وتقنيات وأفكار من العالم الخارجي.

كان الدبلوماسيون الأوزبك يخدمون خاناتهم بنقل صورة قوية عن قوة الخان وقياس مدى القوة المفترضة أو تصميم الحاكم المنافس. وللوصول إلى هذه الغاية، كان يلقى البرهان عن الموارد والجبروت والغنى، والتعبير عن فكرة آسيا الوسطى عن الكرامة أو العظمة، الأولوية الأولى خلال الاتصالات الدبلوماسية. وفي جهد دبلوماسي مبكر أطلقه الأوزبك العام 1481 بعد حكم أبي الخير خان تم إرسال رئيس قبيلة الأوزبك في تومن

---

(1) عبدالرزاق السمرقندي، «Matla as - sadayn wa majma al - bahrayn»، Sbornik materialov otnosiash-chikhsia k istorii Zolotoi Ordy، المجلد 2، مؤلف، ف.ج. تيزِنْهاوزِن، (موسكو- لينينغراد: Izdatelstvo Akademii Nauk، 1941)، ص. 196 - 96؛ خوندمير، «Rauzat assafa»، المجلد رقم 6، L423، بوري أ. أحمدوف في Gosudarstvo kochevykh Uzbekiv (موسكو: Izdatelstvo «Nauka». Glavnaia Redaktsiia Vostchnoi Literatury، 1965)، ص. 39، 123.

السيبيرية خان إيباك إلى موسكو. وقام الخانات التواقون إلى المعرفة في القرن الخامس عشر بسؤال الموفدين شخصياً عن إنجازات أسيادهم وابتكاراتهم مع اختبار الجزء الطبيعي من أسلوب ذلك التبادل الدبلوماسي.

الاختبارات الدبلوماسية

عندما حكم التيموري جاني بيك دلداي من قبيلة بارلاس سمرقند في أواخر القرن الخامس عشر قام باختبار مبعوث أوزبكي كان الناس يَعُدُّونهُ نموذجاً جسدياً قوياً واستثنائياً. وقام كاتب مذكرات تيموري بسرد الحادثة بسعادة كما يلي: سأل جاني بيك المبعوث: «ألست ثوراً؟ إذا كنت ثوراً فتصرف على هذا الأساس وتعال لنتصارع». وعلى الرغم من المعوقات التي وضعها الأوزبكي لتجنب الأمر إلا أنه لم ينجح. وفي النهاية تصارعا ورماه جاني بيك أرضاً. كان جاني بيك رجلاً قوياً»[1].

كان غياث الدين محمّد بن هُمام الدّين خوندمير (1480–1535) وهو سفير تيموري، يفضل المنافسة مع نماذج التاريخ عوضاً عن الرياضيين. فقام بعدة مهمات ديبلوماسية لحكومته في هراة في أوائل القرن السادس عشر. وفي العام 1506 وبينما كان الشيبانيون يضغطون نحو خراسان، أرسل الخان حسين باي قرا خوندمير جنوباً إلى قندهار على أمل الحصول على الدعم العسكري للدفاع عن خراسان. إلا أن موت أحد أفراد عائلة الخان أدى إلى عدم إتمام تلك المهمة. في تلك السنة نفسها وهي سنة مصيرية فيما يخصُّ إلى السلالة التيمورية كان خوندمير يتبوأ منصباً رفيعاً في الحاشية. وفي العام التالي وبعد أن سيطر شيباني خان على هراة شارك خوندمير في وضع شروط تسليم العاصمة التيمورية إلى الخان الأوزبكي.

أما الاختبار الحقيقي للقيادة والدبلوماسية الأوزبكية فسيأتي لاحقاً، عندما يصبح البدو مسؤولين عن الشبكة الاقتصادية والثقافات المعقدة في آسيا الوسطى. كان قادة الاتحاد في الوقت الحاضر يحتاجون إلى دبلوماسية يمكن أن تساعدهم على إعادة تنظيم أنفسهم

---

(1) أ. شولوشنيكوف، «Torogovlia moskovskogo gosudarstva s srednei Aziei v XVI - XVII vekakh»، Materialy po istoru uzbekskoi taszhikskoi I turkmenskoi SSR (لينينغراد: Izdatelstvo Akademii Nauk SSR، 1932)، الجزء الأول، ص. 62؛ ظهير الدين محمد بابر Babirnama (طشقند: Ozbekistan SSR Fanlar Akademiyasi Nashriyati، 1960) (899هـ/ 1494م)، ص. 76.

وترسيخ سلطتهم. لم يكن سهلاً على البدو المتقلبين التوصل إلى فهم وتقرير المسار السليم طويل الأمد الذي يجب أن يتبعوه في علاقاتهم الخارجية. كان الطموح يتغلب على القدرة. وأحبط انعدام الاستقرار الكثير من المحاولات. كان في إمكان زعماء القبائل تجاهل أو التخفيف من وزن هذه القرارات، عندما كانت الدبلوماسية أحد عوامل الصراع العسكري المؤقت. ولكن لم يعد في إمكان البدو الأوزبك الآن التغاضي عن مسؤولياتهم في ما وراء النهر وخراسان خلافاً لتلك الأيام عندما كانوا يتراجعون إلى السهول النائية ويعيدون تجميع أنفسهم أو لا يعيرون أهمية للإخفاق. وكانوا سيتعلمون ذلك الدرس بطريقة مؤلمة بعد وقت قصير من تَسَلُّم السلطة، يضاف إلى ذلك التعقيدات التي طرأت على علاقاتهم من خلال التزام مجموعة من العقائد الاجتماعية والسياسية الصارمة.

سبق اختبار الدبلوماسية الصراع العسكري الأخير بين «العاصي المعترف» (أي شيباني خان) والعاصي المتحدي(أي شاه إسماعيل)، كما كانا يَعُدَّانِ نفسيهما، وكلاهما على رأس جيش من آسيا الوسطى. قدمت تبريز عروضاً دبلوماسية لسمرقند. والمعروف أن إسماعيل أرسل موفداً إلى شيباني خان ليبلغه أنه قد تبوأ الآن عرش فارس. وحمّله هدايا مع رسالة رسمية مهذبة جاء فيها:

«حتى الآن لم يتراكم غبار النزاع أبداً على ثنايا أفكارنا تراكُماً يستحيل إلى غيمة عداء. ليكن مسار التصرف الأبوي من ناحيتك (في العام 1501 كان شيباني خان قد شارف على الخمسين من عمره في حين أن الشاه إسماعيل كان يبلغ قرابة السادسة عشرة) ومن جانبنا إننا سننشئ روابط العلاقة البنوية.

ازرع شجرة الصداقة لأن ثمارها ستكون كما يشتهي فؤادك
واجتث شجيرة العداء التي ستنتج حزناً لا يحصى[1].

ربما يكون شيباني خان قد استاء من أن يكون خوطب من جانب الشاه اليافع خطاباً غير مباشر. فضلاً عن أن كل ما كان الخان يعرفه عن الشاه إسماعيل وميوله الدينية كان ينفره منه. ولكون الرجلين متنافسين مباشرين وكلاهما أصبح مؤسس سلالة وقاهر

(1) ميرزا محمد حيدر، دوغلات، Tarikh - i Rashidi: A History of the Moghuls of Central Asia (تاريخ المغول في آسيا الوسطى)، ترجمة إ. دنيسون روس (لندن: سمبسون لو، مارتسون وشركاه، 1898، أعيدت طباعته في نيويورك: Praeger، 1970)، ص. 232 - 33.

حضارة قديمة تقريباً في المفصل التاريخي عينه، رد شيباني خان على الرسالة الدبلوماسية بحدة وسخرية. وتضمنت الرسالة غير الدبلوماسية التي بعث بها شيباني خان إلى الشاه إسماعيل استهزاءات أخرى ومنها سخرية من ذكرى والد إسماعيل وزوجته التي أطلق فيها على الشاه لقب الشحاذ الفارسي. وقال:

يعرف الملوك أسرار الملك

أنت الشحاذ الذي يجلس في الزاوية فلا تتذمر

أرفق شيباني خان رسالته بهدية هي عبارة عن عصا وصحن للشحاذة ومعها نصيحة عن الملك والطموح تقول:

من يستحق أن يضم عروس الملكية بقوة إلى صدره هو من يتجرأ على تقبيلها وسط قعقعة السيوف الحادة المتشابكة.

هذه الرسالة استوجبت من إسماعيل رداً كان استفزازياً إلى حد أن شيباني خان، الذي كان يرتاح في مرو بعد غزوات قاسية، أمر جنوده بالتحرك وغادر على رأس قوة صغيرة ليلاقي مصيره المحتوم. وأعلن أمام ثلة من الحاشية التي رافقته «الحرب على الشاه إسماعيل هي جهاد له أهميته، وعلينا أن نكون شجعاناً». في العام 1510 قام الجنود الصفويون بالقضاء على الخان وعدد كبير من كبار قادته ورجاله وطرد الشيبانيين من هراة وتقليص رقعة أرضهم بعيداً إلى الشمال الشرقي[1].

لم تتبادل الأطراف في هذا النوع من الاتصال لا الثقة ولا الأفكار الجديدة. الدبلوماسية التي كانت تنقل مثل هذه الأفكار المستحيلة كانت محكومة بالإخفاق. أراد الخان الأوزبكي أن يوظف الدبلوماسية قبل النزاع المسلح لكي يفوز بخضوع منافسه، إلا أنه أخفق في تحقيق النصر في الاثنين. إنَّ مسار التاريخ كان ليتغير تغيُّراً كبيراً لو كانا يمتلكان، عوضاً عن إطلاق التحديات التقليدية الدوغمائية، وسائل وأفكاراً جديدة ليقدمها أحدهما إلى الآخر، أو لو كانا يقدّران فائدة التعايش السلمي المفيد للاثنين. إلا أن هذا الأمر ما كان ليخطر على بال هذين المتنافسين ولو بعد مائة عام أخرى.

---

(1) ميرزا محمد حيدر، دوغلات، Tarikh - i Rashidi، ص. 232 - 34.

وفد إلى آسيا الوسطى بعد وقت قصير من مغادرة الرحالة العثماني سيدي علي الريس تلك المنطقة إلى إسطنبول، أنطوني جنكنسون، وهو مبعوث يحمل مسدساً ووسيط تجاري من إنكلترا وقيصر روسيا الذي أثرت نشاطاته تأثيراً دائماً في العلاقات الخارجية للمنطقة. وترك الخان السمرقندي أثراً حسناً في نفس جنكنسون الذي كتب:

في السادس والعشرين من ديسمبر من عام 1558 أمرت أن أمثل في حضرة الملك حيث قدمت إليه الرسائل التي حملتها إليه من قيصر روسيا. لقد رفّه عنا بلطف كبير وسمح لنا بتناول الطعام في حضرته، وكان يرسل في طلبي في أوقات متفرقة ويتحاور معي في مخدعه الخاص عن قوة الإمبراطور والأتراك العظيمين كما عن بلداننا وقوانيننا وديننا، وسمح لنا أن نمارس الرماية بمسدساتنا في حضرته. وكان يمارس هذه الرياضة بنفسه أيضاً.

ولكن يجب أن أمجد وأثني على هذا الملك البربري الذي أمر بعد وصولي من فوري إلى بخارى، وبعد أن فهم المصاعب التي عانيناها مع اللصوص، بإرسال مئة رجل مدججين بالسلاح وأعطاهم أوامر صارمة بعدم العودة إلا وقد ذبحوا اللصوص أو أسروهم. وجال الرجال في البرية تنفيذاً لأوامره حيث التقوا بعصابة اللصوص وذبحوا الكثير منهم في حين فر القليل وجلبوا أربعة منهم إلى حضرة الملك الذين كنا قد جرحنا اثنين منهم جرحاً بليغاً في مناوشاتنا وبنيران بنادقنا. وبعد أن أرسل الملك في طلبي لأراهم أمر بأن يعدم الأربعة على بوابة القصر ليكونوا عبرة لغيرهم. ووجدت بين يديه العدالة الحقّ والخصال الحسنة[1].

كانت الدبلوماسية التقليدية جزءاً مهماً من تلك البعثة. في رحلة العودة الطويلة عام 1559 رافق المبعوث الانكليزي الروسي دبلوماسيون من آسيا الوسطى إلى العاصمة الروسية.

رافقني في رحلتي وفي عهدتي سفيران أحدهما من ملك بخارى والثاني من ملك بلخ اللذين

(1) أنطوني جينكيسون، «The Voyage of Master Anthony Jenikson made from the citie Mosco in Russia to the citie of Boghar in Bactria in the yeere 1558 (رحلة الماجستير التي قام بها أنطوني جنكينسون من مدينة موسكو في روسيا إلى مدينة بوغار في باكتريا) كتبه بنفسه لتجار لندن في شركة موسكوفية، Voyages (رحلات) لريتشارد هاكليوت (لندن: ج.م. دانت وأولاده، مكتبة Everymans، 1907؛ أعيد نشره في نيويورك: دوتون، 1962)، ص. 457.

أرسلاهما إلى قيصر روسيا. وبعد أن ارتحنا في أورغانش غادرناها في الثاني من أبريل حيث رافقنا من هنا أربعة سفراء اضافيين أرسلوا من قبل ملك اورغانخ (خوارزم) وسلاطين آخرين من أشقائه إلى إمبراطور روسيا يحملون معهم رداً على رسائل حملتها معي اليهم. وأقسمت بكل صدق وبحسب قانوننا بأنهم سيلقون استقبالاً حسناً في أرض الروس. وغادرت من هناك أيضاً بأمان كما طلب قيصر روسيا في رسائله التي شككوا في صدقها لأن أحدهم لم يغادر أبداً تتاريا (آسيا الوسطى) إلى روسيا منذ وقت طويل جداً[1].

ويشير مستشرق روسي إلى أن المبادرة التي قام بها التجار الإنكليز في هذه العلاقة فتحت الباب أمام العلاقات الدبلوماسية بين روسيا وخانات آسيا الوسطى. حتى ذلك الحين كانت أخبار تلك المنطقة ترد إلى موسكو بوساطة أمراء نوغاي الذين كانوا يجوبون المنطقة بالقرب من نهر الفولغا. وعندما سمع عبدالله خان بعودة موفديه إلى خوارزم أرسل رسولاً إلى الخان الخوارزمي حجي محمد يطلب منه إرسال الموفدين وحاشيتهم إلى بخارى من دون أي تأخير. كان يتناقض هذا مع البروتوكول المعتمد الذي يتطلب الاستراحة والترفيه في مدينة أورغانش[2]. لاقى موفد عبدالله خان وحاشيته إلى خوارزم استقبالاً وتكريماً حارين. وأكد كاتب السِّيَر المعاصر للخان أن هؤلاء الدبلوماسيين حققوا نجاحاً كبيراً في مهمتهم لأن أياً من خانات آسيا الوسطى لم ينجح في مثل هذه الأمور من قبل.

أبقى السعي للتقدم في مجال السلاح، مع الدبلوماسية المتجددة، خانات آسيا الوسطى مواكبين دوماً للتطورات في محيطهم الجغرافي. هذا الانفتاح تجاه العالم الخارجي الحاسم جدًّا في تقدم أي دولة استمر طوال عهد الشيبانيين، ولكنه لم يتطور إلى اعتماد بعثات دائمة في العواصم الأجنبية على الرغم من أن المبعوثين كانوا ينتظرون أشهراً وربما سنوات طويلة قبل أن يسمح لهم بالعودة إلى بلادهم. ثُمَّ إنَّ هؤلاء المبعوثون كان يتاح لهم مراقبة الكثير من الأمور في البلدان التي كانوا يزورونها. وحافظت حاشية عبدالله

(1) هاكليوت، Voyages (رحلات)، ص. 460.

(2) بولات ساليف، Ozbekistan tarikhi (XV - XIXinchi asrlar) (سمرقند ـ طشقند: Ozbekistab Dawlat Nashriyati، 1929)، ص. 84؛ فاسيلي ف. بارتهولد، Istoriia izucheniia Vostoka v Europe I Rossii، رقم 7 (لينينغراد: TsIk SSSR. Leningradskii Institute Zhivykh Vostochnykh Iazykov، 1925)، ص. 176.

خان على الصلة مع روسيا بعد زيارة انطوني جنكنسون. وأرسلت خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر أربع عشرة بعثة إلى موسكو من آسيا الوسطى. على الأقل سبع منها كانت من بخارى وخيوا وذلك خلال الخمسة عشر عاماً الأخيرة من حكم قيصر روسيا إيفان الرهيب (1533–1584). كما انخرطت بخارى، عاصمة الشيبانية منذ حكم عبيدالله خان، في إرسال بعثات دبلوماسية وتبادلها مع العثمانيين والهند المغولية.

الدبلوماسية الداخلية

كانت الشؤون الداخلية في آسيا الوسطى تحتاج إلى الدبلوماسية أكثر بكثير من الشؤون الخارجية، لأن السلطة فيها تميزت باللامركزية. في تلك الفترة، تُوجت المفاوضات الدبلوماسية الحساسة بين بخارى وطشقند في العام 1564 باجتماع ساده الانسجام بين رئيسي الدولتين. كما أرسلت مدن أنديجان وبدخشان وسمرقند وطشقند المبعوثين إلى بلاط عبدالله خان عام 1573. وخلال العام 1578 أرسل عبدالله خان الرسل للاتصال بالأطراف المختلفة في مدينة سمرقند المتمردة. في العام نفسه ترأس ميرزا بولاد بعثة مرسلة من الشاه المغولي جلال الدين محمد أكبر (حكم 1556–1605) إلى بخارى رداً على مبادرة دبلوماسية من عبدالله خان في العام الذي سبقه. هذه التبادلات كانت مهتمة، بين أمور أخرى، بتقسيم خراسان وقندهار بين القوتين في وسط وجنوب آسيا، ثُمَّ إبعاد تلك المنطقة عن نفوذ فارس الصفوية[1].

يضاف إلى مسألتي السياسة والتجارة، أنّه كان على قادة آسيا الوسطى الاهتمام بالإيديولوجيا والبروتوكول الدبلوماسي ولاسيَّما عندما يتعلق الأمر بالمسلمين الملتزمين مما وراء النهر وتركستان الذين كانوا يسعون إلى استكمال فريضة الحج الدينية. وعندما ثبّت الشاه إسماعيل الصفوي دعائم نظامه والعقيدة الشيعية الرسمية فيه، لم يكن في إمكان السنّة في آسيا الوسطى

(1) حافظ دانِش بن مير محمد بخاري، Abdullanama (Sharafnamayi shahiy) (طشقند: Ozbekistan SSR Nashroyati «Fan»، 199)، L146a، ص. 167 - 68؛ المرجع نفسه، L196b، ص. 217 - 18؛ المرجع نفسه (1983)، الجزء الأول، L118b - 19a، ص. 254 - 55؛ أ. شيلوشنيكوف، «Torgovalia moskovskogo gosudarstva s sredenei Aziei v XVI - XVII vekakh»، Materialy po istorii uzbekskoi tadzhikskoi I turkemskoi SSR (لينينغراد: Izdatelstvo Akademii Nauk SSR، 1932)، ص. 65.

أن يعبروا فارس بأمان ليصلوا إلى مكة المكرمة. وعندما هزمت روسيا خانية أستراخان والمناطق المحيطة بها العام 1556 غيرت العالم الذي كان سكان آسيا الوسطى يؤمنون به. وافتقر القائد الشيباني الأقوى عبدالله خان إلى القوة اللازمة لاستقطاع ممر آمن للمؤمنين من أتباعه خلال فارس ليصلوا إلى مكة كما لم يكن في إمكانه أن يتحدى سيطرة الروس على الممر الواقع شمال قزوين خلال البحر الأسود والممرات العثمانية التركية إلى شبه الجزيرة العربية. إلا أن دبلوماسييه نجحوا في بعض الأحيان بتأمين أذونات للعبور من المسؤولين الروس غير المتعاطفين، للمؤمنين التواقين إلى عبور أراضي القيصر الجديدة ليصلوا إلى الأراضي المقدسة. هذا السلوك المعادي للإسلام من جانب الروس سيصبح نموذجاً متبعاً لدى القياصرة الروس ويستمر نحو أربعمئة عام أو أكثر.

وأرفق القياصرة الروس رفضهم للمناشدات الدينية للسنة في آسيا الوسطى بنماذج أخرى للسلوك غير المتسامح كان لها تأثير في مكانة بخارى وخيوا. وقوّض إخضاع الروس الخانية الأوزبكية في سيبيريا (خيوا) التي كانت تابعة لبخارى عام 1583، فكرة إقامة علاقات ندية بين روسيا والدول ذات السيادة في آسيا الوسطى. وفي العام 1589 توجه بوريس غودونوف وهو من طبقة البويار النبلاء في روسيا بالنيابة عن القيصر المعتوه فيودور ايفانوفيتش بالتوبيخ إلى عبدالله خان لإرساله رسالة إلى التاج الملكي الروسي من دون أن يتوجه إليه بلقبه القيصري الطويل كاملاً قائلاً: «وأنت عبدالله خان، صحّح لنفسك في المستقبل، عندما تتوجه إلى القيصر بالكلام. فهو الملك المعظم القيصر والأمير الأكبر على كل روسيا فيودور ايفانوفيتش. وعندما تتوجه إلى ملكنا وسمو القيصر لتكن رسائلك الدبلوماسية موجهة إلى اللقب القيصري كاملاً». وفي الوقت الذي كانت فيه بخارى في ذاك الحين في أوج عظمتها، كانت سلالة ريوريك الروسية في موسكو على شفير الانهيار. إلا أن تصرفات البعثات الدبلوماسية الروسية كانت تعبر عن الازدراء الروسي لسكان آسيا الوسطى[1]. وبغض النظر عن الخطاب، إن السلالتين الحاكمتين في روسيا وآسيا الوسطى اندحرتا في غضون عقد إلى الأبد. إلا أن الروس رأوا أن ميزان القوى بين الدولتين كان يميل لصالحهم، والدبلوماسية في آسيا الوسطى واكبت وعكست هذا التطور في العلاقات

(1) غريغوري خيلكوف، المؤلف، Sbornik kniazia khilkova (سانت بطرسبورغ، بر. بانتليفي، 1879)، ص. 488.

بين روسيا وبخارى.

في هذا الوقت، حاول حاكم خوارزم حاجي محمد خان (حكم من سنة 1558–1602) الذي كان رعاياه يشملون بعض التركمان، الحفاظ على نوع من العلاقات الودية مع الصفويين. فأرسل ابنه محمد قولي سلطان إلى بلاط الشاه وانخرط في تمثيل دبلوماسي فاعل وتبادل السفارات مع تبريز. في العام 1591 التقى حاجي محمد خان، نائب قائد جيوش الشاه فرهاد خان، في باستام حيث قاما بالترفيه عن نفسيهما على الطريقة الملكية في معسكرات خارج المدينة، وتبادلا الهدايا «وجددا المعاهدة» بأن يساعد كل منهما الآخر ضد عبدالله خان وابنه[1].

خلال هذه الفترة، كانت السياسة الخارجية للبلاط الروسي تعطي الأولوية دائماً لفارس على آسيا الوسطى. وطوال القرن السابع عشر وما قبله كان أرستقراطيو موسكو يفرقون تفريقاً كبيراً بين الملوك الآسيويين. وكان القيصر يعترف بالندية فقط مع شاه فارس وملوك هندوستان المغول. وفي سجلات التمثيل الدبلوماسي كانت موسكو تشير إلى هؤلاء الخانات بكلمات مثل «حكام، ملوك أو أوصياء» في حين كانت تشير إلى الشاه الفارسي بـ«أخي، جلالتك، والعاهل العظيم». وكان التمييز يتخطى التسمية، إذ إن علاقات روسيا مع آسيا الوسطى كانت محصورة بالكامل في التجارة حيث كان البخاريون وغيرهم يحملون معهم البضائع إلى روسيا. هذه التصنيفات الروسية المبكرة عن البلدان التي تقع جنوب أراضي روسيا القيصرية تركت بصماتها على السياسة الخارجية مع هذه البلدان زمناً طويلاً. كما أن الروح النضالية السنية المصممة التي كانت تتحكم في عبدالله خان ومن سبقه من الخانات الشيبانيين أسهمت في دفع روسيا وفارس إلى عقد تحالف بينهما في مواجهة آسيا الوسطى. هذه المعادلة كانت مرشحة لأن تحكم المنطقة إلى ما لا نهاية. ولكن ظهور سلالة جديدة من بقايا حكام الشيبانية مع انعطاف القرن السابع عشر، غيّر ذلك التوازن ليتخذ اتجاهاً آخر[2].

---

(1) إسكندر منشئ، «Tarikh - i alam ara - i Abbasi»، ترجمة أ أ. روماسكيفيتش، Materialy po istorii Turkmen I Turkmenii، نسخة ف.ف. ستروف وغيره (موسكو ـ لينينغراد: Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR، 1938)، L301، ص. 76 - 77.

(2) فلاديمير أ. أوليانيتسكي، «Snocheniia Rossi s sredneiu Azieiu i Indieiu v XVI - XVII vv. Po dokumentam Moskovsjafo Glavnago Arkhiva Ministerstva Inostrannykh Moskovskon Universitetie،

على الرغم من تدهور العلاقات بين روسيا وآسيا الوسطى، إلا أنها كانت تتحسن تَحسُّناً ما مع الجيران الجنوبيين. وصلت السلالة الأستراخانية إلى الحكم في بخارى مدعومة من بقايا الشيبانية. كان ملوك هذه السلالة يتحدرون لجهة الأب من أوردا، أحد أحفاد جنگيز خان، ولجهة الأم من شيبان وهو حفيد آخر من أحفاد جنگيز خان.

كانت آسيا الوسطى تدين لوصول سلالتها الحاكمة الجديدة إلى السلطة جُزئيًّا إلى الروس؛ لأنها تتحدر من سلالة من الحكام الذين طردوا فجأة من أستراخان عندما سيطر إيفان الرابع على منبع نهر الفولغا. تأتي الصلة بالشيبانية خلال شقيقة عبدالله خان، ابنة إسكندر، التي تزوجت جان، أحد الملوك اللاجئين من أستراخان. انسجم الأستراخانيون، الذين بدأ حكمهم مع إمام قولي (حكم من سنة 1608-1640)، مع الصفويين في فارس بطريقة لم يحلم بها الشيبانيون من قبل. على سبيل المثال، خلال مدَّة حكم إمام قولي التقى أحد أمراء فارس الأسرى مرتضى قولي خان واستعادا روابط القرابة بينهما بإنسانية وود. ولم يكتف إمام قولي بعقد «معاهدة سلام مع القزلباش»، بحسب الروايات المحلية، بل أيضاً أمر الجيوش الأوزبكية برفع حصارها عن مرو والعودة إلى بخارى، وأصبح سجينه الملكي حاكماً لمرو.

كما أعاد إمام قولي المئات من أهالي مرو الذين أجبروا على نقل أماكن إقامتهم إلى محيط أراضيه مع نهاية القرن السادس عشر. هذا السلوك التصالحي حطم الحواجز نظرياً بين الرجلين على طريق قيام العلاقات الداخلية بين آسيا الوسطى وفارس والتي كانت مرسومة خلال القرن الماضي. وأعادا العلاقات إلى الحال التي كانت عليها خلال حكم التيموريين ومعاصريهم في فارس[1].

خلال زمن السلم حديث العهد هذا بين فارس وأستراخان، لم تعد نظم التسلح والدبلوماسية سلاحاً ذا حدين في خدمة الجهد الهجومي نفسه. وأسهمت الإيديولوجية الإسلامية في جذب المسلمين ضد منافس بات أكثر بروزاً من أي وقت مضى، وهي روسيا التي كانت تسعى للتبشير بدينها المسيحي. ومع خلو العلاقات الإسلامية من

الكتاب 3 للعام 1888 (1889)، ص. 56.

(1) مُنشي، «Tarikh - i alam ara - I Abbasi»، L53a، ص. 77.

الاحتكاك الطائفي، أصبحت العلاقات بين آسيا الوسطى وفارس الصفوية ودية، وتقريباً أخوية، الأمر الذي مهد لهذا التفاعل الإيجابي الذي أسلفنا الحديث عنه بين خوارزم (خيوا) وتبريز.

في تلك الفترة، استمر الحكام البخاريون والخيويين في أخذ المبادرة في النشاط الدبلوماسي بين آسيا الوسطى وروسيا خلال القرن السابع عشر. ومن بين 50 بعثة دبلوماسية تم تبادلها بين المنطقتين خلال مئة عام، أرسلت خيوا 27 منها، وبخارى 14، وبلخ 2، وروسيا 7 فقط.

كان حكام آسيا الوسطى الطامحون إلى زيادة التبادل التجاري، يطلبون المزيد من البضائع المحظورة ومن ضمنها المزيد من الدروع والأسلحة والسيوف والعبيد وصقور الصيد. واقترحوا أن يصدّر الروس الأقمشة وغيرها من الصناعات إلى آسيا الوسطى. في حين كانت القضايا السياسية، في ما عدا القليل منها، غير ذات أهمية. ومن القضايا السياسية المهمَّة التي عالجتها الدبلوماسية حينها كان احتجاج خيوا على السلوك العنيف لجماعات من القوزاق الروس على طول نهر يائيك والذين كانوا يهاجمون القوافل ويقومون بالإغارة على عمق الأراضي الخوارزمية. وطلب سكان آسيا الوسطى من الروس مراراً التعاون القيصري في مواجهة التصرف الحربي من الكالميك، الذين كان يفترض بهم أن يكونوا رعايا الروس ضد كازاخستان وخيوا وبخارى. إلا أن الروس كانوا مشغولين باستعادة عدة مئات من الأسرى الروس من الخانات.

كما جمع الدبلوماسيون الروس معلومات استخبارية عن الأسلحة والقدرات القتالية في آسيا الوسطى. على سبيل المثال، أبلغ السفير إيفان فيدوتيف رؤساءه في العام 1669 أن الأورغانش والخيويين لديهم 15 الف جندي ولكن القليل من الأسلحة النارية. كما قدر السفير، بدقة، أن أراضي خيوا كانت صغيرة نسبياً، ولاحظ أن خوارزم تعاني ندرةَ المؤن والأخشاب وانعدام المياه والآبار. كما لاحظ السفير أن الخان، بسبب نقص المعادن الثمينة، كان يسك نقوده من النحاس كما سيفعل خلفاؤه من بعده حتى القرن العشرين. وأشار إلى أن العلاقات بين خيوا وفارس كانت متوترة بسبب الغارات من خيوا على أستراباد وقراشار. وكان خانات آسيا الوسطى في علاقاتهم الدبلوماسية مع روسيا

يتجاهلون مثل هذه العوامل الاقتصادية والاستراتيجية[1].

في المقابل، استمر التبادل الدبلوماسي مع هندوستان، ولاسيَّما مع بلخ الذي حكم واليها نادر محمد (1641–1645) في بخارى. كما كان مواطنو آسيا الوسطى يعملون مسؤولين في الادارة والعلاقات الخارجية في خدمة المغول العظماء في هندوستان في بلاط شاه جهانگير (حكم من سنة 1605 ـ 1628) وشاه جهان (1628–1658). وجاء فخر الدين أحمد باخشي من بلخ إلى هندوستان ليعمل في بلاط شاه جهانكير وترأس بعثة للعودة إلى آسيا الوسطى. وتحول لقبه وهو «تربية خان» اسماً للمنصب الذي شغله خلال مدَّة إقامته في هندوستان. كما أن الكثير من المبعوثين والهدايا كان يتم تبادلهم بين أگرا وبلخ في العام 1632 وما قبله.

في العام 1637 تدخل المغول، بناء على دعوة من نادر محمد، للدفاع عن بلخ ضد القبائل الأوزبكية لعامين. وسجل مؤرخ يعمل لوالي بلخ في وقت لاحق عواقب ذلك العمل: «إن كاتب هذا التاريخ، الذي وفد إلى هندوستان مسؤولاً دبلوماسيًّا، رأى في كل مكان بعينيه أكواماً من عظام الهندوستانيين الذين قتلوا»، عندما هربوا من بلخ بعد أن توقفت الحماية في العام 1639. وعلى الرغم من ذلك الحادث بقي التبادل الدبلوماسي بين البلدين طوال ذلك القرن.

إن العامل الأساسي الذي كان يقود هذه التبادلات الدبلوماسية المتزايدة، كان على ما يبدو، الرابط السني المشترك بين هذه البلدان ضد الفرس الشيعة. إن التسامح الذي أبداه مؤسس المغول والأمير التيموري السابق ظهير الدين محمد بابر تجاه الشيعة ذوى بين خلفائه الذين تذكروا بعد مرور قرن من الزمن روابط الدم التي تجمعهم بالأتراك السنة في آسيا الوسطى. وكان نادر محمد، خان أستراخان، الذي أقام أيضاً علاقات ودية مع فارس الصفوية على عداء مع زعماء القبائل الأوزبكية في آسيا الوسطى. ونتيجة لهذا الأمر

---

(1) ستروف وآخرون، Materialy po istorii uzbekskoi taszhiskskoi i turkmenskoi SSR (لينينغراد: Izdatelstvo Akademii Nauk SSR، 1923)، vyp. 3، الجزء 1 «Torgovlia s moskovskim gosudarstvom I mezhdunarodnoe polozhenie srednei Azii v XVI - XVII vv.». ص. 114، 122 - 23، 256، 335؛ س. ف. زوكوفسكي، Snosheniia Rossii s Bukharoi i Khivoi za posliednee trekhsotlietie (بتروغراد: Trudy Obshchestva Russkikh Orientalistov، 1915)، رقم 2، ص. 29.

وجد الأستراخانيون أنفسهم أكثر وأكثر على تضاد مع قاعدتهم السكانية في آسيا الوسطى. وعلى الرغم من أن الأستراخانيِّين في بخارى حسّنوا علاقاتهم الخارجية خلال الحفاظ على موقفهم السلمي، إلا أن الوضع بات مثيراً أكثر وأكثر للاضطرابات في الوطن[1].

أما أوزبك خيوا فقد كانوا فيما يخصُّ منافسيهم عدواً لا يستهان به، لأنهم حافظوا على علاقاتهم بالصفويين وأبقوا أنفسهم مرنين في معقلهم الحصين بالقرب من دلتا أموداريا. وحكم خلال هذه الفترة أبو الغازي بَهادُر خان (1642–1663) الذي هرب من خوارزم لينجو بنفسه من عداء إخوته الغاضبين إلى خيوا نحو العام 1640 بعد عشر سنوات من النفي الأميري في أصفهان، حيث لا شكَّ أنه تعرف إلى إيديولوجيا وأسلحة الجيوش الإيرانية. وفي مذكراته يفصّل أبو الغازي معركته الأولى (بعد أن حقق السيطرة على منطقة بحر آرال) للسيطرة والتفوق على الخانية بأكملها.

في العام 1652، اقترح أبو الغازي بوساطة سفير له أن توظف بخارى كل ما بحوزتها من أسلحة وقوات في تحالف ضد الكالميك المونغوليين المثيرين للشغب الذين كانوا يعيثون فساداً في شرق وغرب أراضي خيوا منذ عهد الخان الأب عرب محمد (حكم من سنة 1602–1623). وكانت غارات هؤلاء القوم، (غير المسلمين) وحضورهم المستمر في المنطقة يخرب الحياة في ما وراء النهر.

ونتيجة لهذا الوضع، أوفد أبو الغازي بَهادُر خان يادگار اناق مبعوثاً له إلى بلاط سيد عبد العزيز خان (حكم من سنة 1645–1680) وهو حاكم أستراخان في بخارى. عادت تلك البعثة على أعقابها بعد أن أوقف الكالميك نشاطاتهم المعادية. وحدث تطور في الأحداث جعلهم يرسلون موفداً إلى بلاط أبي الغازي بَهادُر خان مع طلب لعقد الصلح بعد أن طارد أبو الغازي جماعات الكالميك من دون كَلَال إلى الشرق وأوقع في صفوفهم خسائر هائلة. إن التبادل الدبلوماسي بين الكالميك وحكام خيوا أتاح إيجاد لغة دبلوماسية حقيقية

---

(1) إلياس نظام الدينوف، «Hindistanning Ozbek elchilari»، Mwhnat wa turmush، رقم 6 (1974)، ص. 22؛ محمد يوسف مُنشئ، Mukim Khanskaia istoriia، ترجمة ألكسندر أ. سيمونوف (طشقند: Izdatelstvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSR، 1956)، L50b، ص. 101؛ L42a، ص. 88، ص. 89 - 92، 97، 139 - 45، 48؛ بوري أ. أحمدوف، Istoriia Balkha (XVI - pervaua polovina XVIII v.) (طشقند: «Fan» Izdatelstvo Uzbekskoi SSR، 1982)، ص. 190 - 92.

بينهما. واعترف الكالميك أنهم أخطأوا بالعبور إلى داخل أراضي خيوا وبمسؤوليتهم عنه وطلبوا من الخان السماح.

وجاء في رد أبي الغازي على طلبهم، الذي تناسى فيه عن عمد ذكر التاريخ الماضي، أنه بسبب أن أسلافه وأسلافهم لم يكونوا أعداء، ولأنهم تعدوا على أراضي مملكته عن طريق الخطأ، فهو سيغفر لهم خطاياهم. وأعطى سفراءهم هدايا وأملاكاً ورافقهم حتى معسكرهم وعاد إلى خيوا منتصراً[1].

وخلال فصول عدائه مع الكالميك، أظهر الخان مثالاً عن أسلوب السمرقندي في آسيا الوسطى في الغفران. كما أن كل النزاعات التي تلت هذا الصراع كانت تنتهي بمحاولة مباشرة من جانب حاكم خيوا أو بخارى لتشكيل الأسس أو تقويتها من أجل إقامة علاقات خارجية ودية.

العلاقات مع روسيا

كانت الدبلوماسية في خانية صغيرة مثل خيوا، كما كانت خوارزم تطلق على نفسها في ذلك الحين، تمثل عنصراً مهمًّا من عناصر الحفاظ على السيادة، إلا أن الاتصالات بين روسيا وخيوا لم تنشط إلا فيما بعد منتصف القرن الخامس عشر. وبعد وقت طويل على ذلك دخل خوجه محمد عاشور باي (بعد ذلك في معظم المصادر كان يطلق عليه اسم عاشور باي فقط) إلى الحدود الجنوبية لروسيا القيصرية كمبعوث من الخان الجديد لخيوا. (انظر الصورة رقم 1.6 التي تظهرعاشور باي) وهو يتحدر من حاجي محمد بَهادُر الثاني الذي أنهى موته السلالة القديمة للجنگيزيين الذين يتحدرون من جوشي والتي حكمت خوارزم منذ أوائل القرن السادس عشر.

وبعد عودته إلى خيوا من إقامة طويلة في شبه الجزيرة العربية، تلقى يادگار خان صدمة قوية عندما وجد أن يشم سلطان وهو من القرا قالپاق قد اغتصب السلطة وجلس على

---

(1) أبو الغازي بَهادُر خان، Shajara - i turk، Histoire des Mongols et des Tatares (تاريخ المغول التتار)، نسخه وترجمه بيتر إ. دوميزون (سان بطرسبورغ، 1871 - 1874؛ أعيد نشره في أمستردام: منشورات فيلو، 1970)، LL326 - 27.

عرشه، الأمر الذي أشعل فتيل حرب أهلية شهدت خمس جولات من المعارك الدامية في صراع على السلطة في خيوا. وتوفي يادگار خان باكراً العام 1714 وتمكن حكام آخرون من آسيا الوسطى من إزاحة القرا قالپاق[1].

وصل سفير يادگار خان، عاشور باي، وهو جاهل بكل هذه الأحداث، إلى أستراخان العام 1713 في طريقه من خيوا إلى العاصمة الروسية. ولم يشكل وصوله أي مفاجأة، إذ إن العديد من المبعوثين والتجار كانوا يتعاقبون على هذه المنطقة وافدين من خيوا على مدى القرون الماضية. ولكن تعليقاً عرضياً أدلى به والتوصيات التي رفعها فيما بعد في سان بطرسبرغ راكمت انطباعاً أثر في موقف القيصر تجاه آسيا الوسطى وشكل العلاقات المستقبلية بين روسيا وغرب آسيا وعلى الأخص خيوا. إن المهمة التي كلف بها عاشور باي كانت تقع ضمن المهمات التقليدية التي كانت تناط بدبلوماسيي آسيا الوسطى. إن العاهل المتوج حديثاً على عرش خيوا والذي عرفه السفير على أنه حفيد أبي الغازي بَهادُر خان وابن أنوشا خان (الذي حكم خيوا من سنة 1664–1687) كان يرغب في أن يبلغ قيصر روسيا بطرس الأول بأنه «عاد من هندوستان قبل عام في الرابع عشر من جمادى الأولى العام 1124 هجري و1712 ميلادي)، تسلم عرش والده في خانية خيوا وهو اليوم يحكم كل الأراضي التابعة لها»[2].

---

(1) شير محمد بن أمير عواز بيه ميراب المونس، «Firdaws al - iqbal»، ترجمة س.ك. إبراهيموف، Materialy po (Izvlecheniia iz persidskikh i tiurkskikh sochinenii) istorii kazakhskikh khanstv XV - XVII vekov (ألما آتا: Izdatelstvo «Nauka» Kazakhskoi SSR، 1969)، L35a، ص. 458.

(2) ن. إ. فيسيلوفسكي، «Priem v Rossii i otpusk sredneaziatskikh polov v XVII i XVIII stolietiiakh»، Zhuma Ministerstva narodnago Prosvieshchniia، الجزء 234 (يوليو 1884)، ص. 89.



الصورة 1.6: جوجا محمد عاشور باي المبعوث الخيوي إلى القيصر بطرس الأكبر في بطرسبرغ،
1714. Das Veranderte Russland (1721).

وأبلغ عاشور باي القيصر الروسي أن انتقال العرش قد حدث. وعلى الأثر أرسل يادگار خان مبعوثه إلى بطرس الأول مع التهاني على ما يبدو بالنصر الروسي على السويد في بولتافا في يونيو 1709. وبعد وقت قصير على ذلك الانتصار تجنب بطرس الأول بصعوبة كارثة كان سينقاد إليها الجنود الروس على ضفاف نهر بروث في مولدافيا التي كان الأتراك يسيطرون عليها في يوليو 1711. تلك الهزيمة التي خططت لها جيوش العثمانيين والتتار يبدو أنها دفعته إلى التراجع وتحويل اهتمامه إلى الجبهة الشرقية لأراضيه المتسعة باطِّراد[1].

استقبل بطرس الأول، الذي كان يبحث بنشاط عن طرق لتوسيع إمبراطوريته وإثرائها، عاشور باي بود واستجاب لطلب الخان الأسلحة وهي ستُّ مدافع صغيرة و139 كيلوغراماً من البارود و270 قذيفة مدفع، لطرد القرا قالپاق من ملكه. وربما كانت استجابة الروس لمطلب الخان تعود إلى توسع القرا قالپاق نحو بشكيريا، التي كانت تحت سيطرة روسيا في تلك الفترة.

في المقابل طلب بطرس الأول من مبعوث خان خيوا أن يفصح عما إذا كان يوجد ذهب في خيوا. وخلال الأشهر التي كان خلالها عاشور باي موجوداً في البلاط الروسي أبلغ مصدران مختلفان بوجود غبار الذهب في قعر نهر أموداريا (الذي كان يعتقد خطأ أنه موجود في برقند في شرق تركستان). ونقل الأمير ماتفي غاغارين، وهو الحاكم الروسي لسيبيريا، والذي ربطته علاقة وثيقة بمبعوث خيوا والذي مات فيما بعد شنقاً بتهم الابتزاز، إلى بطرس الأول أحد هذه الشكوك. وبدت معلومات غاغارين مثيرة للاهتمام لأنها وصلته بطريقة غير مباشرة من خوجه نفيس وهو رحالة تركماني في أستراخان.

من جهته، رد عاشور باي، لدى سؤاله عن وجود المعدن الثمين في أرض بلاده، بتهذيب مؤكداً وجود غبار الذهب في أموداريا، ثم اقترح خلال الأمير غاغارين أن يقيم القيصر حصناً ضخماً يتسعُ ألفَ شخص في المنبع القديم لأموداريا الذي كان يصب في

(1) أوجين شويلر، Peter the Great, Emperor of Russia: A Study of Historical Biography (بطرس الأكبر، إمبراطور روسيا: دراسة تتناول السيرة التاريخية)، المجلد 2، (نيويورك، 1884؛ أعيد نشرها في روسيل إند روسيل، 1967)، ص. 196 - 200.

بحر قزوين بالقرب من أو على مصب كراسنوفودسك. (في الواقع كان يشير عاشور باي خطأً إلى نهر أوزباي الذي يُعَدُّ اليوم أنه جف قبل آلاف السنين). مثل هذا المعقل الحصين كان من شأنه أن يرسخ وجود القوات الروسية النظامية أوَّلَ مرَّة في داخل آسيا الوسطى التي لم تشهد أي سفارة روسية ثابتة بعد[1].

تشبه الدول المكونة من أمة واحدة المجموعات الإثنية المتماسكة، إذ تبدو أكثر انطواءً على ذاتها من الدول متعددة الأعراق. كما أن المجتمعات التي تركز اهتمامها على الخارج تبدو أقل اهتماماً بالحفاظ على الذات من الكيانات ذات النوع الإثني الواحد، الأمر الذي يغير تغييراً كبيراً تاريخ كليهما.

في الماضي كانت آسيا الوسطى تنظم شؤونها سياسياً واجتماعياً في كيانات كانت تفتقر إلى التلاحم الداخلي المتين. ولكنها كانت تنشط في علاقاتها مع جيرانها القريبين والبعيدين. وبعد القرن السابع عشر عاد الأسياد الأوزبك لبخارى وخيوا القديمة وخانية قوقان الحديثة العهد، التي كانت تقليدياً تتكون من البدو ثم أصبحت إمبراطورية، مرة أخرى إلى التوازن في مواجهة الضغوط التي كانت تفرضها القوى المركزية في صراعها مع التشرذم.

إن الجزم بانتماء أوزبك القرن الثامن عشر إلى العصر الحديث في أي ناحية من نواحي حياتهم هو أمر معقد. لكن ما مِنْ شك في أن جميع عواصم هذه الدول الثلاث أضحت مراكز ثابتة للتجارة، مع تفاوت فيما بينها، كذلك مراكز لنمط الحياة المستقر في أوائل القرن الثامن عشر. هذه التطورات لم تؤثر فقط في الحكام الجدد ورعاياهم، وإنما أيضاً على التجمعات السكانية المجاورة التي ترتبط بهم إن لناحية الدين أو اللغة أو العائلة أو القبيلة أو العرق.

كل مجتمع في آسيا الوسطى كان يقيم علاقات قريبة بمجموعات معينة دون أخرى،

---

(1) جنگيز فاليخانوف وآخرون، The Rusians in Central Asia (لندن: إدوارد ستانفورد، 1865)، ص. 539 - 40؛ مايكل ت. فلورينسكي، Russia: A History and an Interpretation (روسيا: تاريخ وتفسير)، المجلد 1، (نيويورك: ماكميلان، 1955)، ص. 383؛ س. ف. زوكوفسكي، Snosheniia Rossi s Bukharoi i Khivoi za posliednee trekhsotlietie، رقم 2 (بتروغراد: Trudy Obshchestva Russkikh Orientalistov، 1915)، ص. 45 - 46.

تماماً مثل الأفراد العاديين، الأمر الذي انعكس على عهد دون آخر. مثل هذه الارتباطات استحوذت على اهتمام كل مجتمع ونظرته المستقبلية. في أواخر العصور الوسطى في آسيا الوسطى، اتجهت خيوا، انطلاقاً من موقعها في جنوب غرب بحر آرال، انطلاقاً أساسيًّا إلى الشمال والغرب، ولاسيَّما في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، حينما كان مغول جوشد ومن بعدهم القبيلة الذهبية يحكمون خوارزم إلى جانب أراضيهم على طول محور كاما ونهر الفولغا. هذه العلاقة المتينة انفصمت أولاً تحت وطأة هجمات الخوارزميين، وبعدها مع جيوش التيموريين قبل بداية القرن الخامس عشر. في النهاية كسرت سيطرة إيفان الرابع على أستراخان بعد منتصف القرن السادس عشر مباشرة هذه العلاقة نهائياً، وانتقلت خيوا لتقيم علاقات أقرب بالدول التي تقع إلى جنوبها وشرقها، إذ إن البوصلة السياسية كانت تتحرك في كل الاتجاهات بغض النظر عن الاعتبارات الجغرافية. إلا أن الدافع الخوارزمي القديم للسيطرة على ممر نهر الفولغا المحوري بقي قوياً مع بداية القرن الثامن عشر واقتراب الحدود الروسية غرب بحر قزوين وشرقه من آسيا الوسطى.

في العام 1714، أشاع سفير خيوا أن خان خيوا لن يعارض تدمير السدود التي تم إنشاؤها تدبيراً أمنيًّا من جانب حكام خيوا لإقفال مجرى نهر أموداريا العظيم إلى بحر قزوين. كما لن تعترض خيوا، كما أعلن خانها، على تحويل مجرى نهر أموداريا إلى قناة أوزباي السابقة التي تتفرع من مكان قريب من خوارزم وتمر قريباً من مصب بحر آرال في طريقها إلى بحر قزوين. خلال هذا الممر حلم الإستراتيجيون الروس بفتح مجرى نهري من البحر إلى خيوا وما بعدها إلى الجنوب، وهم يعتقدون أن مثل هذا العمل الهندسي الفذ سيدعم دعماً كبيراً طموح بطرس الأول في الاستيلاء على ثروات آسيا الوسطى والهند. حلم اليقظة هذا الذي راود بطرس الأول تطلب تخطيطاً واستثماراً مكثفين في الشرق.

وعندما أكد عاشور باي دبلوماسياً على الوهم الروسي بوجود الذهب بوفرة في آسيا الوسطى، أعطى انطباعاً على سهولة السيطرة على سكان آسيا الوسطى التي أكدت النظرة المسبقة السلبية المأخوذة عن شعوب تلك المنطقة. إلا أن عاشور باي لم يؤدِّ بتصريحه هذا على الإطلاق خدمة لبلاده ولا للعلاقات الروسية- الخيوية، إذ إنه كون لدى الروس انطباع أن غبار الذهب الثمين ينتظرهم في خيوا السهلة المنال التي يسكنها شعب مستسلم. إن لياقة سفير آسيا الوسطى ولامبالاته بالعواقب، أسهمتا في تكوين سوء فهم لدى الروس

سينتج عنه عواقب وخيمة للجميع. كان إخفاق عاشور باي ذريعاً دبلوماسياً.

وضع بطرس الأول ومستشاروه السياسيون، الذين استحوذ على اهتمامهم البحث عن الذهب، خطة مبتكرة لإرسال بعثة ضخمة إلى خيوا. وفي 29 مايو 1714 أعلن العاهل الروسي أنه سيرسل إلى خيوا الأمير الكسندر بيكوفيتش شيركاسكي، وهو ضابط آسيوي في الجيش القيصري مع مرافقة تتلاءم وغاية تهنئة يادگار خان على توليه عرش خيوا. وفي الوقت الذي أكد أمر إمبراطوري (بروسيتا) هذا الأمر، أرسل القيصر أيضاً الضابط الشاب «لاستكشاف إمكانات التجارة والاستفهام عن مدينة يارقند ومدى بعدها عن بحر قزوين وعما إذا كان هناك بعض الأنهار التي تمر من هناك أو من المكان المحيط بها، أو على الأقل تمر بالقرب من بحر قزوين. ومن دون شك، أثار الاهتمام الروسي المبالغ فيه بتتويج أحد خانات آسيا ما يفوق المفاجأة لدى حكام المنطقة، فضلاً عن مخاوفهم كما أظهرت جهل روسيا بجغرافية تركستان، ونظام أنهارها ومناخها والمسافات بين المدن[1].

غالباً ما تخلل العلاقات الخارجية للأوزبك وغيرها من دول آسيا الوسطى ما يعرف بالمهمات الدبلوماسية المزدوجة. وأظهر أنطوني جنكنسون أنه الطرف الثالث في الدبلوماسية المزدوجة عندما كان يمثل مصالح البريطانيين التجارية والتاج الروسي والحكومات في آسيا الوسطى في الوقت عينه. ثُمَّ لم تبتكر السلطات الروسية أي جديد في السبل الدبلوماسية المعتمدة عندما اختارت عاشور باي لاستكشاف الطرق إلى خيوا ولاكتشاف ذهب أموداريا الأسطوري. كما طلبوا منه في الوقت نفسه أن يلبي نزوات إمبراطورهم والتوجه إلى الهند لشراء الببغاوات والفهود لبطرس الأول. هذه الرحلات ربما كانت تغطية لمهمات تهدف إلى جمع المعلومات الاستخبارية[2]. وفي النتيجة تعلم عاشور باي الخيوي أن الدبلوماسية في روسيا كانت تفتقر إلى احترام الهوية الوطنية وحس المسؤولية العالية. مثل هذا النوع من الدبلوماسية العشوائية كان يقوض السيادة عوضاً عن ترسيخها.

عين عاشور باي مبعوثاً روسياً، ومنح الإذن بمغادرة سان بطرسبرغ في مارس 1715

---

(1) المرجع نفسه، ص. 48 - 49.

(2) A Narrative of the Russian Military Expedition to Khiva Under General Perofski in 1839 (رواية الرحلة العسكرية الروسية إلى خيوا تحت إشراف الجنرال بيروفسكي في العام 1839 (كالكوتا: مكتب مفتش منشورات الحكومة، 1867)، ص. 10؛ زوكوفسكي، Snosheniia Rossi s Bukharoi i Khivoi، ص. 58 - 59.

وعلم خلال رسائل من مسؤولَين رفيعَي المستوى وهما أتالِق إشكار من خيوا ونزار حاجي من إيناك أن الوضع تغير في عاصمة خوارزم. وجاء في الرسالة ما يأتي:

ليكن في علمك الآن أن يادگار خان قد توفي وأن خان أرنگ (أرنك حكم من سنة 1714 1715-؟) جلس في مكانه. في المضارب وبين العامة الوضع هادئ. وإذا لم يتمكن الأخ الأصغر من السيطرة، فإن الأكبر سيقوم بذلك. توجه من فورك إلى خيوا من دون الخوف من أي شيء. لن يواجهك أي حظ سيئ.

في ذلك الحين أسس شير غازي خان (حكم من سنة 1715-1728)، سلالة جديدة من الحكام الكازاخ في خيوا استمرت نصف قرن، ومثل القليل من الأمراء البدو الذين سبقوه مثل شيباني خان، وشقيقه محمود بَهادُر سلطان وأبو الغازي بَهادُر خان، تلقى الكازاخي الذي ولد في بخارى تعليمه في المعاهد الدينية المدنية.

وقال موثق أحداث عاش فيما بعد في خيوا في وصف أهمية ذلك الحاكم وكفاءته بالقول: «كان سيد الطالع السعيد في هذه السلالة»، وهو وصف يُعَدُّ بمنزلة ثناء عظيم له، إذ إن المؤرخين أسبغوا الوصف عينه على الأمير تيمور وعبدالله خان. ارتقاء شير غازي خان العرش أعاد توحيد، ولو مدَّة وجيزة، اتحاد قبائل الأوزبك والكازاخ القديم، إذ إن الكثير من الكازاخ كما الأوزبك والتركمان والكالميك خضعوا لشير غازي خان.

ولكن على الرغم من ذلك لا سنوات حكمه الثلاث عشرة في تلك المنطقة البارزة في آسيا الوسطى، ولا سنوات حكم من خلفه على عرش خيوا، كان في إمكانها أن تمنع عملية الانفصال التي بدأت منذ ما قبل ثلاثمئة عام. وبعد أن طرد الخان الأوزبكي الإيناقي القوي محمد أمين آخر خانات الكازاخ من خيوا نحو العام 1770، بدأ حكم سلالة جديدة من الحكام الأوزبك على عرش خيوا حتى انتهت الملكية[1].

غادر عاشور باي، الذي لم ترهبه فكرة جلوس أسرة ملكية كازاخية على عرش خيوا، إلى وطنه محملاً بالتعليمات وبالأسلحة الثقيلة التي كان يفترض أنها مرسلة كهدايا إلى يادگار خان. وبحلول الوقت الذي وصل فيه الدبلوماسي إلى مصب الفولغا السفلي كانت

(1) شير محمد بن عواز بيه ميراب المونس، Firdaws al - iqbal فردوس الإقبال)، ترجمة س. ك. إبراهيموف، LL35a - 35b، ص. 458 - 59، 474 - 75.

الأخبار قد وصلت إلى روسيا عن وفاة الخان في العام السابق وعدم الاستقرار الذي تلا ذلك الحدث في العلاقات السياسية في خيوا. أوقف المسؤولون الروس عاشور باي في أستراخان، عند مصب الفولغا.

وفي إحدى الرسائل العديدة المحفوظة لعاشور باي التي بعثها في تلك المدَّة إلى حاكم أستراخان الروسي ميخائيل شيريكوف في الرابع من مارس عام 1715، كان يذكر فيها الروس بالمهمة القيصرية التي أوكلها إليه القيصر لشراء طيور وحيوانات غريبة من الهند. لم يتم العثور على أي جواب على هذه الرسالة في الأرشيف المنشور. في الأول من نوفمبر العام 1715 كتب عاشور باي بالتركية إلى الحاكم شيريكوف مرة أخرى يطلب إطلاق سراحه:

جئت إلى هنا بأمر من القيصر بطرس الأول لأكمل من هنا المسار المكلف به. ولكن لأنهم قتلوا الخان في خيوا تأخرت قليلاً. الآن الخان الجديد هو شير غازي من بخارى وهو يعرفني ويقدرني أكثر بألف مرة من يادگار. أعيدوا إلي المدافع وأعطوني تكاليف السفر وأرسلوني إلى هناك برفقة قافلة. واذا لم تريدوا منحي الإذن على الاقل فخصصوا لي دعماً (كانت الحكومات المضيفة في ذلك الحين تقوم تقليدياً بإسكان الدبلوماسيين الزائرين وإطعامهم) [1].

كان المبعوثون في آسيا الوسطى يمثلون في تلك الفترة الحاكم شخصياً الذي كان يتولى تكليفهم بالمهمات الدبلوماسية وليس الحكومة أو البلاط. ولهذا لم يعد لعاشور باي أي صفة دبلوماسية معترف بها بوفاة الخان الذي أرسله. كان يمكن لسان بطرسبرغ أن ترسل مبعوثاً يرافق عاشور باي ثُمَّ تستكمل التبادل على ذلك المستوى. إلا أن الحكومة الروسية التي كانت مشغولة بالتحضير للمهمة الموسعة للأمير بيكوفيتش- شيركاسكي إلى خيوا، عَدَّت من دون أي شك أن إرسال السفير الخيوي إلى المنطقة غير ملائم لمخططاتها ويعد مخاطرة أمنية[2].

---

(1) د. غولوسوف، «Pokhod v Khivu 1717 g. pod nachalstvom leib - gvardii preobrazhenskago otriada polka Kapitana Kniazia Aleksandra Bekovicha - Cherkasskago»، Voennyi sbornik، الرقم 10 (1861)، الملحق رقم 10، الرسالة رقم 7، ص. 360 - 61.

(2) فاليخانوف، The Russians in Central Asia (الروس في آسيا الوسطى)، ص. 540.

انتهت حملتان روسيتان مسلحتان ضخمتان أطلقتا إثر شيوع وجود غبار الذهب في أنهار آسيا الوسطى بالإخفاق الذريع. في العام 1715 أمر القيصر بأن تنطلق البعثة الأولى التي كانت تضم 1500 إلى 2000 جندي وضابط شمال خيوا ما بعد الزاوية الشرقية القصوى لغرب تركستان ثم انحدرت على طول مجرى ارتيش نحو يارقند. إلا أنها واجهت كارثة تمثلت بالمقاومة العسكرية من الكالميك. وانتهت بعثة الأمير بيكوفيتش- شيركاسكي بالهزيمة في آب 1717 عندما نجح رجال القبائل في خيوا باستخدام سلاحي الصبر والدهاء، على الرغم من التفوق العسكري الروسي لناحية الاسلحة النارية، وشحذوا سلاح الكراهية العصبية في وجه الغزاة المسيحيين وتمكنوا من تدمير القوة الغازية المؤلفة من 6600 رجل وقائدها.

وصف مؤرخ من خيوا الصراع على أنه جهاد وكتب: «عين خان الكونگرات أتالِق قول محمد والنايمان إيناق أمير عوض للدفاع عن المدينة على رأس جنود لا تعد ولا تحصى. وعقدوا السلام مع دولت غيراي (الأمير بيكوفيتش - شيركاسكي) وتحت شعار الضيافة أرسلوا أعداء الدين الحنيف إلى نار جهنم». إن نشأته في روسيا والخارج على ما يبدو جعلت الأمير الكبرديني ينسى أن جنگيز خان والأمير تيمور عَلَّما محاربي آسيا الوسطى قبل وقت طويل أن الفوز بالخديعة يوفر على جيشك الكثير من الضحايا.

على الرغم من أن أهل خيوا حسموا هذا النزاع لصالحهم، إلا أن النصر ترك للأوزبك - الكازاخ والتركمان مخاوف من الانتقام الروسي. ونأت بخارى بنفسها بوضوح عن انتصار خيوا. وأوَّل مرة شعر سكان آسيا الوسطى الذين يعيشون في الجنوب بالتهديد من القوة المتنامية في سان بطرسبرغ والغزوات التي يمكن أن تنتج عنها[1].

ومما لا شك فيه أن الدبلوماسية في آسيا الوسطى أسهمت في إذكاء هذه المخاوف. وعلى الرغم من عدم تأثيرها ومنهجيتها إلا أنها نبهت الخانات والأمراء في خيوا وبخارى

(1) شير محمد بن أمير عواز بيه ميراب المونس، Firdaws al - iqbal (فردوس الإقبال)، L36a، ص. 460، إدوارد آلوورث، «لقاء»، Central Asia: A Century of Russian Rule (آسيا الوسطى: قرن في ظل الحكم الروسي) (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، 1967)، ص. 9.

وقوقان إلى التهديد الحقيقي للقوة العسكرية الروسية الذي تلا عقوداً من التدهور في العلاقات الاقتصادية بين المنطقتين. وما زاد الأمور سوءاً، أن الإحباط الروسي أسهم في زيادة السخط. وإمعاناً في التحقير توقف بطرس الأول عن معاملة الدبلوماسيين الوافدين من آسيا الوسطى على قاعدة الندية.

وكتب عاشور باي رسالة أخيرة يائسة إلى الأمير غاغارين في 27 سبتمبر 1717 يقول فيها:

لقد أبقوني 25 شهراً في أستراخان، ولكن نزولاً عند رغبة القيصر بطرس الأول ولطفكم عاملني الحاكم في أستراخان ميخائيل ايليتش شيريكوف بكثير من اللطف. ميخائيل ايليتش هو رجل رائع. لقد وعدتني بإيفاد رسولك ولكنني بقيت في أستراخان ولم أر أحداً. والباقي تعرفه. إذا وصلتك هذه الرسالة، يا فاعل الخير، وأنت والملك حيَّانِ وبصحة جيدة لا أزالُ آمل في أن أكون في خدمتكم. إن ابني ينحني أمامكم بشدة.

كان البلاط في روسيا قد علم مؤخراً فقط بإبادة قوته العسكرية الكبيرة في خيوا، ولم يكن في إمكان أي مسؤول روسي أن يسمح في ذلك الحين لأي مبعوث من خيوا بمغادرة مناطق السيطرة القيصرية. ومدد الإمبراطور إقامته في الخارج. وأسهمت الاتصالات والعلاقات الشخصية بين عاشور باي وبطرس الأول (اللَّذيْنِ شجعا البعثات إلى أراضي خيوا) في منع مغادرة الدبلوماسيين الخيويين أستراخان[1].بوجود إذن ملكي أو من دونه.

وجد الغضب الروسي نتيجة الهزيمة في خيوا متنفساً له بصورةٍ وحشيَّةٍ ضد دبلوماسي آخر هو ويس مامبيت (عيواض محمّد). الذي كان مبعوثاً جديداً لشير غازي خان إلى أستراخان في مايو 1720 وهو يتوقع على ما يبدو أن يتمتع بنوع من الحصانة الدبلوماسية. وحمل معه رسالة تشرح أحداث العام 1717 من وجهة النظر الخيوية. وبحسب الرسالة الدبلوماسية إن خيوا عَدَّت الأمير بيكوفيتش شيركاسكي ليس سفيراً من روسيا، بل غازياً يُطلق عليهم نيران مدافعه تحتَّم عليهم ردعه أو هزيمته. خسر الكثير من الخيويين حياتهم في المعارك، بحسب الرسالة الشفوية من الخان.

---

(1) غولوسوف، «Pokhod v Khivu v 1717g.»، رسالة رقم 54، ص. 363 - 64.

في نهاية شهر أغسطس، أرسلت وزارة الشؤون الخارجية الروسية تعليمات إلى حاكم أستراخان تأمره بسجن المبعوث الخيوي وإرساله إلى سان بطرسبرغ ومعاملته بلطف. وصل المبعوث إلى وزارة الشؤون الخارجية مع بداية 1721 وقام الوزراء باستجوابه وإهانته. ووجهوا إليه السؤال الآتي: «لماذا قتلتم المبعوث الملكي البريء الأمير شيركاسكي؟»، فأجاب المبعوث: «نعم لقد فعلنا هذا ولكنه لم يأت إلينا مبعوثاً إنما كعدوًّا. لقد بنى مدينة ورابط فيها ثمانية آلاف جندي ثم تقدم إلينا ومن دون أن يتواصل مع خيوا مدة خمسة عشر يوماً قتل جنودنا في المعركة». وعندها علق الروس: «ربما كان الخان غاضباً منك وأرسلك إلى هنا كضحية حتى تشنق هنا عوضاً عن الأمير شيركاسكي». فأجاب عيواض محمّد بالقول: «اذا أردتم ذلك فافعلوا ولكن الخان حمّلني رسالة يريد فيها أن نصبح أصدقاء مقابل أن نطلق سراح جميع الأسرى الروس في خيوا». وعندها قال الوزراء «نحن نعتقد أنه لا يوجد أي قناعة في العالم في إمكان قتل الدبلوماسيين». ثم أمروا بسجنه في حصن حيث مات بعد وقت قصير. وعندما تلقى شير غازي خان الرسالة الروسية التي تبلغه بوفاة عيواض محمّد داس عليها بقدمه ثم تركها للأولاد ليعبثوا بها[1].

هذه التصرفات تبرهن على أهمية الدبلوماسية على الرغم من عدم منهجيتها في العقود الأولى من القرن الثامن عشر: كان الحكام الروس وحكام خيوا يَعُدُّون سفراءهم امتداداً للسيادة الملكية لسلالتهم. وكانوا يأخذون الإساءات التي يتعرض لها مبعوثوهم على نحو شخصي ويعطونها أهمية كبرى.

إن الحادثة التي تورط فيها عاشور باي في البلاط الروسي ونتائجها كانت تعكس بدقة الوضع داخل خيوا وحولها التي كانت في النصف الأول من القرن الثامن عشر تمثل على نحو خاص طبيعة الكيان شبه البدوي. إذ كانت خانية ولكن من دون مركز أو عاصمة ثابتين، ولم يكن في الإمكان التنبؤ بمكانهما. إن قطبي الخانية ـ أحدهما حول خيوا والآخر إلى الشمال الشرقي لبحر آرال قرب منبع نهر سرداريا ـ كانا دوما يتقاسمان سكان خوارزم بينهما. كما كانت العناصر التي تشكل الخانية ترتبط معاً في فوضى ديناميكية، تتركّز حول

---

(1) س.م. سولوفيف، Istoriia rossii s drevneishikj vremen، المجلد 17 - 18، الكتاب 9 (موسكو: Izdatelstvo Sotsialno - Ekonomicheskoi Literatury، 1963)، ص. 353 - 54.

نواة زائلة لا قيمة لها تتشكل من أفكار عن النسب المشترك من أسلاف محددين.

في خيوا ـ التي كانت نظرياً مركزاً لحرب العصابات طوال القرن السابع عشر تحت حكم قادة أقوياء ـ كان الاستقرار الذي شهدته مع نهاية القرن يختفي كلياً في الحر القائظ للصحراء اللامتناهية تحت حكم خانات ضعفاء أو مؤقتين. إن منطقة الاستقطاب في خيوا ـ التي كانت مؤهلة بصعوبة لتكون منطقة معترفاً بها قانونياً ـ تفككت أكثر. وكما تتبخر الماء من قنوات المياه والمجاري المائية المهملة تلاشت قوة يادگار خان وركدت الدولة. لا يمكن أن تبقى الدولة البدوية أو شبه البدوية في حالة همود؛ فمن الطبيعي أن تكون نشطة. يضاف إلى هذا أنه اكتسب التكتل في خيوا فجأة تنوعاً أكبر في السكان. وعلى الرغم من أن خيوا كانت بعيدة عن أي مستوطنة (على سبيل المثال كانت بخارى تبعد عنها نحو 400 كيلومتر)، حيث كانت واحة أقامها الرجال الذين كانوا يدخرون مصادر المياه النادرة في الصحراء، إلا أنها تحولت لاحقاً إلى ملتقى التيارات البشرية المتنوعة.

تدفق الغزاة الأوائل خلال هذه المنطقة في الكثير من المرات. ولكن بعد القرن السابع عشر وفدت أربع مجموعات من البدو الرحل إلى خيوا. دخل أقرباء الأوزبك وهم الأوزبك الكازاخ إلى المنطقة من سهول القپچاق إلى الشرق والشمال الشرقي، في حين أن القرا قالپاق الذين لا يمكن تفريقهم تقريباً عن الكازاخ انتقلوا إلى الغرب من سرداريا. وهاتان المجموعتان كانتا تفران من تصاعد موجة غزاة أخرى كانت تكتسح الشرق الأقصى. ودخل الزنغاريون الذين كان أهل خيوا يطلقون عليهم اسم القالماق إلى المنطقة بعنف قبل مئة عام. كما أن الكثير انتشروا إلى الغرب بعد أن دفعتهم الصين إلى ذلك[1].

المبعوث البخاري

في الوقت الذي كانت فيه روسيا الإمبراطورية منخرطة في صراع لا طائل تحته مع خيوا المعادية، أظهرت بخارى لبطرس الأول نافذة دبلوماسية في آسيا الوسطى ناسبت رغباته وتلاقت مع أهداف محددة في البلاط الروسي. بخارى، التي أظهرت بجلاء القابلية الوسط

(1) س.ف. باخروشين وآخرون، عدة طبعات، Istoriia narodov Uzbekistana، المجلد 2 (طشقند: Izdatelstvo AN UzSSR، 1974)، ص. 130؛ Abul Ghazi Bahadur Khan، Shajar - i turk، 76 - LL275.

آسيوية للانقسام السياسي، أرسلت دبلوماسياً رفيعاً إلى سان بطرسبرغ في السنة نفسها التي كان فيها رجال قبائل خيوا يقاتلون الأمير بيكوفيتش شيركاسكي في الصحارى والبلدات. تولى المبعوث البخاري قولي بيك طوپچي باشي كما يظهر اسمه ولقبه (طوپچي كانت على الأرجح تعني المدفعي وطوپچي باشي كانت تعني قائد مدفعية القصر) مهمتين: عمل مبعوثاً وخبيراً في المدفعية العسكرية التي كان حكام آسيا الوسطى يسعون لشرائها من المستودعات القيصرية وصانعي المدافع. في اجتماعه مع القيصر الروسي بطرس الأول في 20 أكتوبر العام 1717 أفاد السفير البخاري قولي بيك أنه في الاجتماعات التي عقدها في وقت سابق من ذلك العام مع الأمير بيكوفيتش شيركاسكي في موقع تجمع العسكر في أستراخان قبل انطلاق الحملة الروسية الكارثية إلى خيوا، حذر الأمير من أن الخيويين والكالميك والتركمان سيقاومون إلى جانب الخيويين[1].

استجاب البلاط الروسي لمهمة قولي بيك طوپچي باشي خلال تعيين شخصية غير روسية لمرافقة السفير في طريق العودة إلى بخارى. هذا يعني أن الحكومة لم تتمكن من العثور على ممثل روسي مؤهل بما يكفي ليكون مقبولاً لدى دول آسيا الوسطى. ربما لم تجرؤ سان بطرسبرغ على إرسال دبلوماسي روسي إلى منطقة حيث يمكن أن يقع أسيراً أو رهينة لدى الخيويين. وربما توضح هذه الخطوة مدى هشاشة الهوية الإثنية، والاستقلالية والدبلوماسية.

أرسل بطرس الأول إيطاليا مثقفاً، فلوريو بينيفيني إلى بخارى مع تعليمات لجمع معلومات استخبارية دبلوماسية وعسكرية ولعقد حلف دفاعي ضد كل الأعداء المشتركين ولاسيَّما الخيويين. ومن بين المطالب المحددة التي كلف بها بطرس الأول بينيفيني معرفة عدد الحصون والجنود والمدافع التي تمتلكها بخارى وأماكن وجودها. كما أعطى الإمبراطور مبعوثه التعليمات ليعرض على أبي الفيض خان (حكم من سنة 1711-1747) فرقة من الحرس الروسي ليتمكن الأخير من جمع كل المعلومات اللازمة عن الأنهار في الخانية الخيوية التي يوجد الذهب في قعرها.

اكتسب المبعوثون الروس والبخاريون معرفة وثيقة بالمنطقة بعد أن أمضوا أكثر من عام

---

(1) أ.ن. بوبوف، «Smosheniia Rossii s Khivoiu i Bukharoiu pri Petrie Velikom»، Zapiski Imperatorskago Russkago Geograficheskago Obshchestva 9 (1835)، ص. 270.

في شاماخا في انتظار انتهاء الحرب الفارسية- البخارية. في نوفمبر 1721 وصلوا أخيراً إلى بخارى حيث منع التوتر بين القبائل الأوزبكية والأستراخانيين بينيفينتي من تحقيق معظم غاياته. وحولت إقامته التي دامت ثلاث سنوات زيارته إلى ما يشبه السفارة المقيمة لبلاده. ولكن على الرغم من ذلك لم يتمكن من إبرام المعاهدة الدفاعية المشتركة التي اقترحتها سان بطرسبرغ.

أرسل فلوريو بينيفيني وتلقى رسائل سرية من خارج الخانية في أثناء إقامته في بخارى. في واحدة منها دعاه البلاط في خيوا لأن يمثل في حضرته ولكنه لم يتمكن من الحصول على تأشيرة الخروج من بخارى، ما دفعه إلى الهرب إلى خيوا في أبريل 1725. في أغسطس، وبعد اجتماع مع شير غازي خان، غادر بينيفيني المدينة سراً وشق طريقه خلال تضاريس وعرة إلى مستوطنة غوريف الساحلية التي تقع على منبع نهر يايك (الذي عرف في وقت لاحق بنهر آرال) ومنها إلى أستراخان وبعدها توجه شمالاً إلى سان بطرسبرغ.

وتضمن تقرير المبعوث القيصري الذي قدمه إلى البلاط الروسي بعد غياب دام سبع سنوات نتائج الاستطلاع الدقيق الذي تحدث عن غنى المنطقة بالثروات المعدنية والرمل الذي يحمل معه الذهب من أنهار أموداريا وغوكشا. وحث السفير الحكومة الإمبراطورية على الهجوم من فورها على إمارة بخارى التي تسودها الفوضى وخانية خيوا المعادية. إلا أن انهماك البلاط القيصري بشؤونه الداخلية بعد وفاة بطرس الأول في يناير 1725 والتضاريس الجغرافية المحيطة بخيوا وبخارى والتي تشكل حماية لهما، أنقذت هاتين الدولتين من آسيا الوسطى من خطر الحصار الروسي الفوري[1].

في الفترة اللاحقة، اتسمت خطوات سكان آسيا الوسطى باليقظة المتزايدة وهو المؤشر الوحيد على أنهم شعروا باقتراب الخطر الحقيقي المتنامي من الشمال. في الوقت نفسه لم يعطوا اهتماماً كافيا للجيش الإيراني الذي تم تعزيزه بالأسلحة النارية والفرسان التركمان من آسيا الوسطى. سرعان ما استسلمت بخارى ولكن الآخرين أساؤوا فهم مواقعهم النائية على أنه مصدر قوة بالنسبة إليهم.

خلال النزاع الذي نشب العام 1740، رفضت خيوا الخضوع لنادر شاه الذي أتاها غازياً على الرغم من أن الأخير دعاها إلى هذا الأمر بصورة مُشرِّفة في رسالة دبلوماسية طويلة أرسلها

---

(1) زكوفسكي، Snosheniia Rossi s Bukharoi Khivoi، ص. 62 - 64.

الشاه إلى إلبارس خان (1728-1740) العام 1739. عدّدت تلك الرسالة، بلهجة متعالية، ما عَدَّهُ الشاه الفارسي الاعتداءات العسكرية المتكررة من إلبارس خان ضد خراسان ووعظه شعراً بعدم المكابرة وهدده بالعقاب اذا لم يتجاوب خان خيوا مع مطالبه.

هذه الرسالة أثارت غضب إلبارس خان إلى حتَّى أنه نسي واقعة تبادل الرسائل بين شيباني خان والشاه إسماعيل قبل مئتي عام والتي انتهت بهلاك الأول عندما خسر الاختبار الدبلوماسي الذي وضع فيه واندفع إلى خطوة متهورة بسبب رسالة مهينة. على الأثر أمر إلبارس خان رجاله أن يقتلوا مبعوث الشاه مع الممثلَين الدينيَّين(ويطلق عليهما اسم جويبار خوجه) لخان بخارى أبي الفيض خان اللذين كانا يرافقان السفير. وكما اعترف مؤرخ بخاري في وقت لاحق، في إعادة صياغة لنص شكوى روسية عن المعاملة السابقة لحكام خيوا للأمير بيكوفيتش شيركاسكي بالقول: «إن طريقة التصرف لا تشرعها أي طائفة دينية». وعَدَّ مؤرخ الأحداث الأول في خيوا خلال القرن التاسع عشر شير محمد بن أمير عوض باي ميراب المونس (توفي في العام 1829) بوضوح، أن سبب ذلك الحادث المفجع وتفاصيله أكثر إيلاماً من إمكان تسجيله في تاريخ الخانية[1].

انطلقت الحملة نحو حصن فتناك (پتناك) في خيوا على الضفة الغربية من نهر أموداريا في حين استخدم نادر شاه مجرى النهر لينقل مدفعيته الثقيلة والخفيفة. وحرك الشاه جناحي قوته الاستطلاعية إلى الخانية في أواخر العام 1739 والتحم الجيشان أولاً حول فيتناك. كانت الحرب عند محاربي وسط آسيا جهاداً ضد الشيعة:

مهما كان عدد الكفار الذين قتلوهم بحماسة وحشية، إلا أن الافتقار إلى الذكاء منعهم من تحديد كيف سيتقدمون بعد ذلك. في النهاية هُزم محاربو آسيا الوسطى المسلمون ولم يعد في استطاعتهم البقاء في هزاراسپ التي تراجعوا إليها وحصنوا أنفسهم في بلدة خانقا. طاردهم نادر شاه وحاصرهم في ذلك الحصن. حارب جنود الإسلام (محاربو آسيا الوسطى) ببسالة إلا أنهم هزموا في النهاية.

---

(1) مير عبد الكريم بخاري، Histoire de lAsie Centrale (تاريخ آسيا الوسطى)، المجموعة الأولى، المجلد 1 - 2، ترجمة تشارلز شيفر (باريس: Ecole des Langues Orientales Vivantes المدرسة الشرقية للغات الحية، منشورات 1876؛ أعيد نشرها في أمستردام: منشورات فيلو، 1970)، ص. 101 - 4؛ شير محمد بن أمير عواز بيه ميراب المونس، Firdaws al - iqbal (فردوس الإقبال)، L38b، ص. 466.

استسلمت خانقا بعد أن تعهد نادر شاه بالصفح عن إلبارس خان. ولكن عندما أصبح قادة خيوا في قبضة نادر شاه أمر بإعدام عشرين من الأمراء الخوارزميين وعلى رأسهم إلبارس خان وإيش محمّد باي وهو رئيس وزراء خيوا (ايناق) وسَوَّغ الشاه نقضه لعهده بأنه انتقم لمقتل سفرائه على يد إلبارس خان.

هذه الأحداث دفعت الإدراك المشترك بين آسيا الوسطى وإيران وروسيا إلى التغير جوهرياً. أصبحت روسيا أكثر سخطاً وازدراء تجاه الأمراء والخانات في آسيا الوسطى. في حين عانى حكام آسيا الوسطى المزيد من الازدواجية في الوقت الذي كانوا فيه يشعرون بقلق عظيم تجاه روسيا، وفي الوقت نفسه ينخرطون أكثر فأكثر في العلاقات معها. ذلك القلق أضيف إلى الانطواء الذي ولدته من جديد ايران المحاربة والكتلة الطائفية التي كانت تمثلها من الجنوب الغربي. كما شكلت أفغانستان تحت سيطرة الإيرانيين والسلالة الأفغانية الحاكمة الجديدة جبهة جنوبية كانت أيضاً مفتوحة فيما مضى. في حين كان يحكم في الشرق الإخوة الكازاخ البدو غير الوديين والذين لا يمكن قهرهم.

كان الدبلوماسيون من أستراخان يفدون ويغادرون باستمرار، إلا أن الحكام لم يتمكنوا من أن يفهموا أنهم - وهم أطول سلالة حاكمة في تاريخ آسيا الوسطى منذ مجيء الأوزبك- قادوا المنطقة إلى كارثة. قللت القيادة العاجزة تقليلاً جذريًا القوة والهيبة لهذه المنطقة، الأمر الذي قلص من مساحة الأراضي وقوّى الشعور بالانطواء والخيلاء.

هذا الانحطاط قدم لسكان آسيا الوسطى برهاناً قاطعاً على إخفاق الدولة في الحفاظ على انسجام متكافئ مع العالم الخارجي الأوسع. وأدى إلى ضمور ثقافي وسياسي واقتصادي. ارتضت آسيا الوسطى في القرن الثامن عشر، وهي محاطة بالمجتمعات والمؤسسات الإسلامية المتدهورة، أن تتقبل وضعها الأقل من المستوى المعتاد وتَعُدُّه طبيعياً. وفي الثلاثينيات من القرن الثامن عشر كانت تقتات على أمجاد الماضي[1].

---

(1) فاسيلي ف. بارتولد، «A Short History of Turkestan» (تاريخ مختصر لأوزباكستان)، Four Studies on the History of Central Asia (أربع دراسات تتناول آسيا الوسطى) ترجمة ف. مينورسكي وت. مينورسكي (ليدن: إ. ج. بريل، 1956)، ص. 65 - 66.

الجزءُ الثاني
الصِّراعُ بين القديم والجديد

الفصل السابع: التاريخ

إذا لم يكن لديكم ما تخبروننا به غير أنّ بربرياً تلو بربريّ قد تعاقبوا على حكم المنطقة الواقعة بين ضفاف نهري سيحون وجيحون، فما الخبر الجديد الذي ستأتون به بالفائدة على الناس؟

(فولتير، القاموس الفلسفي 1764)[1]

يُسَوِّغُ المؤرّخون في آسيا الوسطى تأليفهم للأعمال الجديدة بعدم وجود أعمال مماثلة في اللغة المتداولة آنذاك. فمؤرّخو هذه الأعمال المميّزة ضمّنوا كتاباتهم سطوراً شرحوا فيها كيف ولمن أهدوا أعمالهم. لكن، على الرغم من هذا، يبدو أنّ أحداً لم يتنبّه على أهميَّةِ تسجيل نمط الأحداث التي كانت تحدث في حينها وتفسيرها. فمؤلّفو كتب التاريخ الإسلامي افترضوا دائماً أنّ مثل هذه الكتابات من شأنها أن تخدم الأغراض التعليميّة. فالتفسير يؤدّي إلى التنوير.

فمنذ بداية تدوين التاريخ الإسلامي، لم يجعل المؤرّخون «المَلَكيَّة» موضوع هذا النوع من التعليم فحسب، بل الهدف منه أيضاً. فقد كتب أحد مؤسّسي هذا المذهب في هذا الإطار قائلاً: «إنّ معرفة أصل النسب والأخبار (التاريخ) يعود إلى الملوك والناس المرموقين في المجتمع، النفوس النبيلة تطمح وحدها إلى هذه العلوم، أمّا العقول الصغيرة فلا تفكّر فيه». نتيجة للمكانة المهمّة التي كانت تتمتّع بها في صقل فكر الملكيّة والعقول الكبيرة، طوّرت كتابة التاريخ كغيرها من فروع المعرفة في الإسلام نظريّات متقدّمة ورسمت خطوطاً عريضة.

فالتاريخ الإسلامي ركّز على الأحداث المتفرّقة ودلالاتها بسبب تركيزه على العنصر الواقعي الملموس. فالمؤرّخ قد استغنى عن البحث عن الحقائق لصالح روابط معقّدة

(1) ياقوت Yaqut، إرشاد، المجلد رقم 1، L92، فرانز روزنتال، تاريخ التأريخ الإسلامي (ليدن: إ. ج. بريل، 1952)، ص. 43؛ فرانز روزانتال «التأريخ الإسلامي»، في موسوعة العلوم الإجتماعية الدولية (نيويورك: ماكميلان، 1968)، المجلد 6، ص 408.

وأسباب خفيّة، الأمر الذي جعل المعلومات التي من الممكن الاعتماد عليها منوطة بتكرارها وتواترها وانتقالها من كاتب إلى آخر. إنّ عمليّة تجزئة التاريخ إلى موضوعات منفصلة بعضها عن بعض صبغت هذا التاريخ بصبغة مرحليّة رافقته حتّى القرن العشرين.

المؤرّخون الملكيّون

استبدل الكتّاب في آسيا الوسطى بدايةً النماذج المتّبعة عادةً بما يمكن وصفه بالاتّفاقية الجيّدة. فمحمد بن خوندشاه بن محمّد ميرخوند (ميرخوند) (1432-1498) وهو مؤرّخ تيموري سبق ذكره في الكتاب، وجّه كتابه إلى مجموعة صغيرة من التيموريين لغاية معيّنة. فعمله الذي قدّم خدمة كبيرةً إلى الناس داخل آسيا الوسطى وخارجها والذي نُشر في لغات عدّة لم يكن ليشتهر بهذا القدر لولا نوعيّة العرض الذي قُدّم فيه وصلة الكاتب الوثيقة بسياسيي ومثقفي تلك البلاد آنذاك.

كتب ميرخوند مخطوطته الكبيرة باللغة الفارسيّة بدلاً من لغة التيموريين التركيّة أو لغة عامّة الناس التي كانت تُسمّى القپچاق، وهي لغة قريبة من اللغة الأوزبكيّة. والمفارقة الكبرى كانت في أنّ الكاتب أهدى هذا الكتاب الذي وضعه باللغة الفارسيّة إلى مفوّضه مير علي شير نوائي الذي كان يدافع دائماً عن استعمال اللغة التركيّة. ولعلّ عاملين اثنين يُفسّران هذا التناقض وهما النَّمط السائد والحاجة. فهؤلاء المؤرّخون المثقّفون الذين برعوا في النثر كما في الشعر ومن بينهم كبار الفلاسفة في العالم قدّموا للخانات والأمراء خدمة جلّى ومجلساً مثقّفاً. فكونهم لا ينتمون إلى البلاط ولا إلى القبائل، جاءت نظرياتهم بالكثير من المنفعة على كبار القوم في آسيا الوسطى الذين قبلوا الكتابات باللغة الفارسيّة لأنّ معظم المسؤولين في هذه المنطقة يفهمون هذه اللغة ويكتبونها. والأهمّ من ذلك كلّه، اتبع القادة في هذا الخصوص كما في كلّ شيء آخر الأنماط التي خطّها أمير تيمور ومن خلفه في البلاط.

إنّ عمل ميرخوند «روضة الصفا» يعكس بالضبط استعمال التاريخ والفضائل التي كان المؤرّخون يذكرونها. فالسبب الرئيسي وراء هذه الكتابات بحسب ما يصرّح ميرخوند يمكن أن يكون فقط «لأنّ مصالح العالم تعتمد على خيار «حكّامه» واعتباراتهم مهما كلّفت من أفعال جيّدة أو شريرة». فالحكّام يحتاجون لمعرفة التاريخ أكثر من الآخرين

بحسب ما يعتقد. فقد ركّز المؤرّخون على أنّ الحكّام يدرسون التاريخ لكي يتمكّنوا من التصرّف بإنصاف والحكم بعدل ليستمرّ ملكهم. فعندما يتأثّر الملوك بنتائج التصرّفات الشهمة التي اتسّم بها بعض أسلافهم وعندما يتأمّلون فيها، سوف يسيطر على عقولهم فرح عظيم وسيتمنّون أن يسبقوا بسمعتهم الطيّبة سمعة أسلافهم.

وقد ذكر مير علي شير نوائي أفكاراً مشابهة في كتابه «محبوب القلوب» (1500/ 1501). كما شعر ميرخوند بأنّ قراءة التاريخ وحتّى تلك الأجزاء منه التي يمكن أن تكون من نسج الخيال، من شأنها أن تنعش الفكر. وفوق ذلك كلّه، فالتاريخ يزوّد المرء بالمعرفة وينير طريقه ويساعده على أن يميّز تمييزاً جيّداً ويعطيه القوّة «ليستعلم من خلال الأحداث التي حدثت في الأيام الغابرة عن الأسباب التي أسهمت في الازدهار أو التراجع أو السعادة أو الكوارث». فمثل هؤلاء الكتّاب ذكّروا الملوك في آسيا الوسطى (ثمَّ القرّاء أيضاً) بالمفاهيم التي كانت سائدة في تاريخ الإسلام القديم.

ولتحقيق هذه الغايات، كان ميرخوند مقتنعاً بأنّ المؤرّخ يجب أن يكون حياديّاً وموضوعيّاً ومباشراً ومنفتحاً وغير مبالغ (أسلوبه واضح وسهل) أميناً ومؤمناً[1]. فالأفكار التي تتناول الغرض التعليمي من التاريخ والمعروفة منذ زمن بعيد عاشت بقوّة في تقاليد آسيا الوسطى قبيل سيطرة الأوزبكيين على المنطقة.

ولا شكّ أنّ ظهير الدين محمّد بابر كان على علم بهذه المعادلة عندما كتب «ذكريات بابر» في تُركية. ففي العام 1506 أضاف بضعة أسطر ركّزت على غاية مختلفة عن تلك التي اعتمدها ميرخوند الذي عاصره في تلك الحقبة، حيث بدت مبادئ بابر شاه أكثر التصاقاً بشخصيّته:

أنا لا أكتب هذا لأشتكي [الذين لم يظهروا لي اللطف والكرم اللذين قابلتهم بهما]. لقد كتبت الحقيقة الكاملة. أنا لا أُدوّن هذا الأمر لأثبت جدارتي. لقد دوّنت ما حدث تماماً. لقد قرّرت أن أنقل الحقيقة في كلّ شيء عندما أكتب وأن أدوّن كلّ ما حدث تماماً كما حدث.

---

(1) محمد خاوندشاه بن محمود (ميرخوند)، أو روضة الصفاء الذي يحتوي على قصص الأنبياء والملوك والخلفاء. ترجمه إ. ريهاتسك (لندن: الجمعية الآسيوية الملكية. صندوق الترجمة الشرقية، السلسلة الجديدة I، 1891)، من ص 21 حتى 31، شير نوائي، محبوب القلوب، (موسكو - لينيغراد: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR، 1984)، من الصفحة 8 وحتى 13.

يضاف إلى ذلك، أنَّ بابر أكَّد أنّه كتب كلّ ما كان معروفاً عن الخير والشرّ سواء أكان ذلك متعلّقاً بالوالد أم الأخ الأكبر أم القريب أم الغريب. فقد كتب: «دوّنت فضائلهم وسيئاتهم». لهذه الأسباب، لم يدّعِ نصّ بابر شاه - المليء بالنقد والمديح في آن معاً- أنّه يفيد الآخرين أو أنّه يؤسّس للنماذجِ القدوة. غير أنّه قام من خلال تقويمه للقادة والمسؤولين بوضع أسس النقد الإيجابي والسلبي لديه. بمعنى آخر، نجح بابر من خلال نقله المتطوّر للأحداث التي كان يعاصرها بكتابة تاريخ تليق قراءته بالملوك[1].

أمّا كتابات ميرزا محمّد حيدر(1499-1551) فقد تأخّرت عن كتابات بابر شاه ببضعة عقود وميرزا محمّد حيدر هو أمير من قبيلة دوغلات وكان من المفترض أن يكتب بلغته الأمّ أي اللغة التركيّة غير أنّه كتب معظم ما كتب باللغة الفارسيّة كعلامة بحسب ما اعتقد هو على رفعته. غير أنّ شهرة هذا الكاتب الذي أصبح فيما بعد حاكم كشمير تعود أساساً إلى كتاب «تاريخ الرشيد» 1541-1544) الذي أظهر بوضوح منهجيته في كتابة التاريخ والدافع الذي يكمن وراء هذا العمل. وقد بدأ بالتأريخ من عهد طغلق تيمور خان (1348-1362) لأنّ مؤرّخين آخرين، بحسب زعمه، غطّوا الحقبة التي سبقت عهد طغلق خان. وكتب ميرزا محمّد حيدر متوجّهاً إلى القارئ:

على الرغم من جهلي وقلّة مهارتي شعرت أنّه من الواجب أن أقوم بهذا العمل الشاقّ. فقد مضى وقت طويل منذ أن أُجبر الخاقان على ترك مدنهم الواقعة في العالم المتمدّن والاتّجاه شرقاً للعيش في الصحراء. لهذه الأسباب، لم يقم هؤلاء بكتابة تاريخهم بل اكتفوا بتناقل عاداتهم شفهيّاً من السلف إلى الخلف. في هذا التاريخ] 951هجرية / 1544 ميلادية [لم يبق واحد من هؤلاء يعرف تلك العادات، أمّا جرأتي في اختيار العمل فمردّها الوحيد إلى أنّني عرفت أنّني إذا لم أتحمّل هذه المخاطرة فإن تاريخ خاقان المغول سيندثر من صفحات تاريخ العالم.

ويضاف إلى ما سبق، أنَّ ميرزا حيدر أضاف فقرةً تجمع بين منهجيّة بابر شاه التي اعتمدها في مذكّراته وعقلانيّة ميرخوند في «روضة الصفا». فقد كتب ميرزا حيدر عن «عادة المؤرّخين» ليسجّل كلّ شيء، سواء أكان ذلك الشيء يستحقّ العناء أم لا، سواء أكان

(1) ظهير الدين محمد بابر، The Babar-mama، وهو كتاب يتناول سيرة حياة الإمبراطور بابر. وقد تم إصداره الآن في كتاب صورة طبق الأصل، عن أنيت س. بيفيريدج (لندن: لوزاك وشركاه، 1905، أعيدت طباعته في العام 1971). L201.

سيّئاً أم جيّداً «لينقل كلّ الوقائع من دون تمييز» علّه يترك من خلال كلّ ما دوّن سجلاً يطّلع الناس عليه ليعرفوا عن تاريخ هذا الشعب. ونتيجةً لذلك، يصبح في إمكان كلّ من يوجد في السلطة يضاف إليهم سائر الناس عندما يقرؤون تاريخهم أن يستفيدوا ممّا سبق»[1]. ثُمَّ لا بدّ أن يحذو مؤرّخو القرن التاسع عشر والعشرين حذو هؤلاء المؤرّخين في أعمالهم.

وقد اطّلع الخيوي أبو الغازي بَهادُر خان (حكم من سنة 1642-1663) من جديد على أعمال مؤرّخي آسيا الوسطى الملكيين الذين تميّزت أعمالهم بالنثر الموزون خلال الحقبة الشيبانيّة. وكان الخان قد أدرك خلال السنة الأخيرة من حياته أنّه في حاجة إلى تصحيح الأخطاء التي وردت في الأعمال المنجزة سابقاً، وإلى ملء الفراغ الذي حدث في الحقبة الممتدّة بين عهد عبد الله خان وعهده (نحو 65 عاماً). فما كان منه سوى أن أنجز ذلك في كتاب «أنساب التُّرك، 1663»، ولم يكن من الممكن إنجاز هذا العمل من خلال الإهمال والعجز. وهذا ما أكدّه المؤرّخ الخان عندما قال: «في هذه الحقبة لم يكن هناك من هو أكثر اطلاعاً من الخان على اسماء الپاديشاه الذين عاشوا في عربستان وإيران وتوران ومغولستان، وأسماء السلاطين والأمراء من عهد آدم إلى يومي هذا». أمّا لماذا ألّف «أنساب التُّرك» باللغة التركيّة بدلاً من الفارسيّة التي أكّد بحقّ أنّه ضليع فيها، فلعلّ الإجابة هي تلك التي لم يقلها بل لمّح إليها وهي أنّه في الدول المحيطة لا يملك أحدٌ الملكة التي يملكها هو لكتابة التاريخ ما عدا الطلاّب في إيران وهندوستان، ما جعله يشعر أنّ الحاجة ماسّة في آسيا الوسطى لسجّل بلغة بلده وأسلوبه.

وهكذا، نجح أبو الغازي بَهادُر خان، مرتكزاً على ثماني عشرة مدوّنة وذاكرته المليئة بالأحداث مع سجلّ الأحداث الذي نُقل إليه عن أسلافه، أن يغطي الحقبة التي تمتّد من عهد شيبان خان إلى عهده. غير أنّ الكتب المليئة بالمعلومات الغنيّة لم تكن الوحيدة التي ساعدته على إنجاح عمله بل العادة القديمة التي كان يُحفظ فيها التاريخ شفهيّاً. وقد ظهر ذلك جليّاً في كتاب «أنساب التُّرك». وكانت عادة تنشيط الذاكرة رائجة في كلّ من الأدب والتاريخ وفي كلّ المستويات وبخاصة في المجتمعات شبه المتنقّلة. وقد قام الكاتب

---

(1) ميرزا محمد حيدر، دوغلات، تاريخ الرشيدي Tarikh-I rashidi. كتاب يتناول تاريخ المغول في آسيا الوسطى، ترجمه إ. دنيسون روس (لندن: سامبسون لو، مارستون وشركاه، 1898، أعيد نشره في نيويورك: برايجر ناشرون، 1970، مقدمة، ص. 2، نص، ص. 129.

الملكيّ بإضافة حافز جديد إلى جهوده: «منذ عهد آدم إلى يومنا هذا يعلم الله عدد كتب التاريخ التي أُلّفت، لكنّ الأكيد أنّ لا پاديشاه ولا أمير ولا حكيم قد كتبوا تاريخهم بأنفسهم كما يجب. «فيما بعد، وعندما بدأ الخان يشعر بأنّ العمر راح ينال منه، قرّر أن ينهي العمل إذا استطاع إلى ذلك سبيلاً لأنّه «من كلّ قلبي قلت إنّي إذا توقّفت عن ذلك برهةً من الزمن، فلن أجد شخصاً مثلي يمكنه أن ينجز الكتاب. فمن يادگار خان إلى أفقر الفقراء، لا أحد يعرف مجتمعنا، كذلك لن يعرف الغرباء بالتأكيد، حتى بين الناس في مجتمعنا لن تجد أحداً يعرف. وقد صدقت حقًّا نبوءة أبي الغازي بَهادُر خان، فقد عجّل عليه الموت من دون أن ينهي كتابه. ولم ينجح ابنه وخليفته أنوشا خان الذي كان محبّاً للحروب سوى بإضافة بضعة أسطر اعترف بعدها بعجزه عن الوفاء بالعهد الذي قطعه لأبيه[1].

المعروف عن الخانات أنّهم يكتبون بثقة وقوّة ولا يمدحون أنفسهم كثيراً. نتيجة لذلك، افتقر أسلوبهم حتّى إلى أيّ نوع من المدح الذي يكون ضرورياً في بعض الأحيان. لذلك، نجح هؤلاء المؤرخون الملكيّون في الأعمال الفكريّة المميّزة وفي السياسة وما تتطلّبها من سلطة. فاستحقوا التقدير على ذلك. فقد تعاقب على تاريخ آسيا الوسطى قادة أقوياء في أوقات الشدّة وفي أوقات ما بعد الكوارث. لكن غالباً ما فرضت وتيرة الأحداث استبدال الرجال الأقوياء برجال ضعفاء.

تاريخ الانحدار

بعد عصر أبي الغازي بَهادُر خان، شهدت خوارزم عصر الأستراخانات الذين كانوا على صلة بالتراجع الذي شهدته بخارى مع ما صحبها من تاريخ اضمحلال السلالة. وكتب عدد من المؤلفين حوليات طويلة يفصلون فيها حالات غير طبيعية طبعت وفاة خمسة خانات وورثتهم على العرش- آخر الأسياد المحتملين في هذه السلالة. على الرغم من أن المؤلفين أطلقوا على أعمالهم هذه عناوين من مثل «تاريخ مقيم خان»،

(1) أبو الغازي بهادور خان، شجرة الترك، Sharaja-i turk، تاريخ المغول والتتر، نسخة بيتر إ دوميزون (سانت بطرسبورغ: 1871-1874، أعيد نشره في أمستردام: دار فيلو، 1970)، من ص. 2 حتى 3 في النص التركي، أبو الغازي خان، تاريخ التتر النسبي (لندن: ج. و ج. كنابتون، ج. داربي، أ. بيتسوورث وآخرون، 1730)، المجلد رقم 1، من صفحة xxxi وحتى xxxii.

«تاريخ عبيد الله» وما شابه ذلك من العناوين، إلا أن التفاصيل الأساسية وكذلك التفسيرات تركَّزَتْ حول موضوع واحد: عجز حكام بخارى وورثتهم على العرش من تلبية المطالب في الأوقات الخطيرة. في بلخ، تمرد ابن أخ عبيد الله الثاني (حكم من سنة 1702 – 1711) (حفيد صبحان قولي خان) على الحكم في بخارى لينصّب نفسه على العرش. ولكنه على غرار غيره من أعداء بخارى، قتل في العام 1707 عن عمر يناهز الثلاثين عاماً على أيدي أحد أتباع خانات قبائل الأوزبك، أي الجلاد الملكي محمد بيه قطغان، المتدرب الذاتي أتالِق في هذه الحالة. وإذ يكتب كاتب ومؤرخ مقيم خان عن ذلك القاتل تراه يصف هيئة محمد بيه والسبب الذي يحفزه على قتل كل شخص ينتمي إلى العرق الملكي قائلاً: «بعيداً عن الخبث، رغب اللعين محمود باي بتخليد العار، الذي شغل مظهره الخبيث ونظرته الكريهة كل لسان، على صفحات التاريخ وحتى يوم القيامة؛ لذلك بات هدفاً لكل سهام الإدانة». يعد هذا الافتراض، الذي جاء به مؤرخ البلاط حول حكم التاريخ على قيمة رجل، مبدأً يعبر عنه المؤرخون في المنطقة منذ أيام الأوزبك الأولى حتى قبل ذلك. وقبل كل شيء، افترض الجمهور والمؤرخون أنه لا بد أن يترك الكاتب وراءه اسماً حسناً.

لام كاتب «تاريخ عبيد الله» عبيد الله خان الثاني على إخفاقه في التأسيس لاسم يترك ذكرى طيبة عنه بعد وفاته. وعزا ذلك إلى انضباط ذاتي غير كافٍ وضعف الإرادة. وفقاً لهذا التفسير، رفض عبيد الله خان النصح الجيد، وارتبط عن طريق الخطأ برجال نسبهم وشخصهم وضيعان وأحضرهم إلى بلاطه. تبعاً لذلك، تآمر رجال الحاشية غير الراضين وأمراء الأوزبك ضده وأرسلوا إليه مجموعة من الكالميك لقتله مخففين بذلك من ذنبهم الديني والإثني، ونصّبوا مكانه أخاه أبا الفتح على عرش الأستراخانات مع ما يحمله من صعوبات. في المقابل، توفي ورثة ذلك الملك بسبب أعمال العنف بعد مدَّة وجيزة. يروي التأريخ الذي يتناول الاضمحلال السلالي في هذه الأعمال التاريخية، ومنها الحوليات المخصصة للحديث عن الملوك المظفرين، قصصاً متنورة لصالح العقول النبيلة. في الواقع، لم يكن في إمكان أي أمير طمح إلى الحكم في آسيا الوسطى أن يخطئ فهم رسالتهم عن الحاجة إلى التقوى والكفاءة والانضباط الذاتي والإرادة القوية لمواجهة

قبائل الأوزبك[1].

وفي ظل التجديد الذي عرفته آسيا الوسطى، تعالى اسم سلالات قبلية جديدة في بدايات القرن التاسع عشر تقريباً. استمر عصر التقدم والقوة الجديد نحو نصف قرن من سبعينيات القرن السابع عشر وحتى العام 1825. تخلص زعماء جدد تميزوا بالحيوية والذكاء والثقافة من عدد من المشكلات في ما آمنوا أنه عودة إلى الفضائل والقيم القديمة. بعد الزّعيم المانگيتي ناربُطا باي في قوقان، تَسلَّم ابنه القدير عليم خان (الذي حكم من 1789 إلى 1810) ثم عمر خان (الذي حكم من 1810 إلى 1822). في الواقع، لا توضح الوثائق ما إذا كانت ظروف وفاة كل من الحاكمين طبيعية، على الرغم من أن عمر خان حظي بتأييد شعبي كبير بفضل الأسلوب التصالحي الذي اعتمده في الحكم، والازدهار الاقتصادي الذي شهدته قوقان والثقافة الأدبية الأنيقة التي أحاطت بلاطه. ومما لا شك فيه، أنهم طوروا ثروات خانية قوقان السياسية وتركوا علامة في تاريخ آسيا الوسطى والعلاقات الدولية بما فيها العلاقات مع الصينيين، الروس والهندوستانيين.

في بخارى، لم يتمكن الأمير حيدر طورا (الذي حكم 1800 إلى العام 1826) من التماشي مع نظيره في تلك الحقبة من السلالة المانگيتية في قوقان. ولا بد من الإشارة إلى أن أي تقدم شهدته إمارة بخارى في القرن الجديد كان ناتجاً من زخم سابق. مع وصوله إلى العرش في بخارى، حكم الأمير حيدر طورا، ابن الأمير شاه مراد، الأراضي البخارية في بلاد ما وراء النهر ومعها الأراضي التركمانية بما في ذلك وادي مرغاب. كما شمل نطاق حكمه ثانية جزءاً كبيراً من أفغان تركستان وكذلك مدينة تركستان في الشمال والمناطق المجاورة لها. بلغ عدد رعاياه في البداية نحو مليونين ونصف مليون نسمة. ولكن في أثناء فترة حكمه، تقلصت أراضي بينما زادت مساحة خانية قوقان، علماً أن هذه الزيادة كانت أحياناً على حساب الأمير.

تكشف الرسائل التي بعثها الأمير حيدر طورا إلى ابن أخته سعيد أحمد خوجه في

(1) محمد يوسف منشي، تاريخ مقيم خان Tarikhi muqim khaniy، تاريخ مقيم خانسكاي Mukim-khanskaia istoriia، ترجمه ألكسندر أ. سيمونوف (طشقند: 1957 ، Izdatel'stvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSR)، من صفحة 98 وحتى 101، LL85b-88a؛ عبد الرحمن طال، تاريخ أبو الفايز خان Abulfayzikhan tarikhi، Istoriia Abulfeizkhana، ترجمه ألكسندر أ. سيمينوف (طشقند: 1959 ، Izdatel'stvo Akademii Nauk).

المناطق الريفية في الإمارة أن مشكلة أخرى كانت السبب الكامن وراء العلاقات السيئة الجارية مع القبائل الأوزبكية. في العام 1803، كتب الأمير حيدر يعطي لابن أخته ودياً أوامر بإعداد وحدات مساعدة ضخمة من بعض القبائل- 200 من ساراي، 600 من مانگيت، 300 من كراما (جماعة مختلطة)، 400 من أيماك (جماعة بدوية مختلطة أخرى)، 150 من العرب و1000 من الكونگرات وذلك بغية الدفاع عن شهري سَبْز. في العام 1815، حذر ابن أخته مرة جديدة «أن موسم نزوح القبائل البدوية إلى المراعي الصيفية قد حان. ولكن لا بد من حظر نزوحهم إلى مراعي شهري سَبْز... وإذا كانوا في حاجة إلى مساحات أوسع من المراعي، فليتوجهوا إلى حِصار. كن سبّاقاً في هذه المسألة». تدهورت ملكية الأمير بسبب الصراعات القديمة الطراز مع خطاي القپچاق وغيرها من قبائل الأوزبك المشاكسة. وفي النتيجة، لم يعد في الإمكان الإشارة إلى ولاية الأمير حيدر الطويلة على العرش بالعهد السعيد والرغيد. في الواقع، عكس هذا النمط السلبي نفسه في التطورات الثقافية وفي المواقف التي تميل إلى التعلم والتاريخ[1].

وجد الزائرون الذين قصدوا الإمارة في عهد الأمير حيدر طورا أن المعاهد madrassahs في بخارى التزمت التعاليم الدراسية القديمة. وعلى الرغم من أن الإمارة دعمت 150 من هذه المؤسسات[2] على الأقل قبل منتصف القرن التاسع عشر، إلا أن تأثيرها في تشكيل موقف مناسب إزاء التعليم كان ضئيلاً. ففي تلك الحقبة، كان أغلبية سكان بخارى لا يقرأون ولا يكتبون. ولكن الباعة الطاجيك أرسلوا أولادهم إلى المدرسة لتعلم مهارات تساعدهم على النجاح في التجارة، إلا أن احتقار الأوزبك للطاجيك قيّد أعمالهم بشدة وأثّر تأثيراً غير مباشر في ازدراء الأوزبك القبليين بالتعليم. أُثْبِتَ هذا الرأي في الممارسات

(1) مير عبد الكريم بخاري، تاريخ آسيا الوسطى L'Histoire de l'Asie Centrale، قام بترجمته شارل شيفر (باريس» مدرسة اللغات الحية الشرقية، منشورات، السلسلة الأولى، 1976، أعيد نشره في أمستردام: دار فيلو للنشر، 1970) من ص. 171-72؛ جورج دي ميندروف، رحلة أورنبورغ إلى بخارى Voyage d'Orenbourg a Boukhara، في باريس 1820 (باريس: المكتبة الشرقية، دوندي-دوبريه وأولاده، 1826)، ص. 197؛ م. عبد الرحيموف، Voprosy feodal'nogo zemlevladeniia I feodal'noi renty v pismakh emira haidara. Opyt kratkogo issledovaniia istochnika (طشقند: Izdatel'stvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSR 1961) ص. 7، 57-58، 103.

(2) خانيكوف، بخارى: أميرها وشعبها Bokhara: Its Amir and Its People، ترجمه كليمانت أ. دو بود (لندن: جيمس مادن، 1845) ص. 294.

الدينية، ولاسيَّما أن الطاجيك الذين وصلوا إلى مراتب دينية عالية كان عددهم قليلاً. وفي مجال التعليم العالي، وبغض النظر عن الانتماء إلى المجموعات، كان علم الفلك ممزوجاً بعلم التنجيم، حتى إن أكثر الرجال ثقافةً كانوا يعجزون عن قراءة خريطة أو التباهي ببعض المعلومات في مجال الجغرافيا. زد على ذلك، أنه عند مواجهة علم رسم الخرائط الذي كان يحمله المسافرون من روسيا في جعبتهم، لم يبدِ أي شخص أو المسؤولون الكبار أي فضول إزاء الخرائط كما أنهم لم يفهموا منها شيئاً. في تلك الحقبة رفض البخاريون مظاهر التجدد أو التغريب (من الغرب) إذا صح التعبير التي تهدف إلى نشر المعرفة، والحق أن هذا الرفض أكد وضع التعليم الصحيح المزري في الإمارة.

عانى مجال كتابة التاريخ ودراسته بالطريقة عينها. كتب الملا عبدالله والملا محمد شريف ما أسماه باحث روسي بارز «تاريخ الأمير حيدر» (Tarikh-i amir haydar) الفريد واللافت للنظر. وترك محمد يعقوب بن محمد دانيال بيه مخطوطة تحمل عنوان «حديقة ورود الملوك» (Gulshan al-muluk، 1876) اكتسبت قيمتها من معالجتها لأمور الحياة في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. ولكن لم يظهر أي عمل يضاهي العمل الضليع والشامل الذي غطى التاريخ السلالي في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر في بخارى. وعلى الرغم من الأدب التاريخي الغني الذي حفلت به أصلاً بلاد ما وراء النهر، بدا أن الفساد الثقافي بين السكان في أوائل القرن التاسع عشر كان قد حدّ من الإدراك التاريخي بشدة.

في الواقع، يمكن أن يلاحظ المرء مقدار الانعطاف الثقافي في افتتان الناس بالخرافات والحكايا الجاهلة عن الإسكندر الكبير (إسكندر ذو القرنين). في العام 1820، استمع مسافر غريب إلى ملا أجبره الأمير على قراءة قصة الإسكندر للجمهور. وعلى الرغم من أن قصة البخاري وصلت إلى عدد من المستمعين، إلا أن الزائر لاحظ أن الرجل لا يعرف تقريباً أي شيء عن القصة الواقعية، فهذا الأخير لم يجب عن أي سؤال يتعلق برحلة الإسكندر عبر سوغديانا أو في موقع الحصون التي ألقي فيها القبض عليه في آسيا الوسطى. ويقول المراقب إن «علم التواريخ» (Ilm-i tawarikh) لم يتطور في بخارى لأن الملالي المتشددين عَدُّوهُ غير ذي فائدة، لا بل أسوأ من ذلك. إذ رأوا فيه عملاً دنساً، في

حين قرأه العلمانيون فقط للمتعة». تجنبت المعاهد العربية البدائية حقل التاريخ، إلا أن المدارس النموذجية في آسيا الوسطى أدخلت هذا الحقل في منهاجها في النصف الأول من القرن التاسع عشر وربما قبل ذلك بكثير، على الرغم من أنه لم يكن يدرّس بانتظام. وفقاً لقصة المسافر، لم يكن غريباً أن يعرف المرء أنه من ضمن النصوص الأساسية التي فرضها منهاج التاريخ في المعاهد، تعين على طلاب بخارى في القرن التاسع عشر دراسة نص يحمل عنوان «تاريخ الإسكندر»[1] (Tarikh-I iskandariya) من دون أن يتم تحديد كاتبه يضاف إلى ذلك السِّير الذاتية العربية التي وضعها ابن خلّكان. كما شمل المنهاج أيضاً كتاب «تاريخ فاتح العالم» (Tarikh-i jihan qusha) وهو على الأرجح أحد الآثار الباقية من عهد جنكيز خان وإمبراطوريته الذي كتبه علاء الدين عطا ملك الجويني (1226 - 1283) على الرغم من أن مؤلفين آخرين كتبوا فيما بعد كتباً تاريخية أخرى تحمل العنوان عينه[2].

غيّر الأمير حيدر سياسة أبيه الصارمة في ما يتعلق برجال الدين، وبدأ يعاملهم باحترام وكرم. حتى إن عددهم في المدينة ارتفع سريعاً ليزيد ألفين عن العدد الذي دعمه شاه مراد بعد التطهير الجذري الذي قام به بحق الملالي والمدرسين في المعاهد mudarris. طوّر رجال الدين دعماً شعبياً كبيراً في أوساط السكان غير المتعلمين والمتعصبين. ورأى أحد الزوار الروس إلى بلاط الأمير حيدر أن هذا النمو السريع في عدد رجال الدين لا يلائم مصالح الحكومة ليس فقط بسبب الثقل الذي خلّفه على خزينة الدولة ولكن بسبب قدرة رجال الدين على معارضة قرارات الأمير. ويشير مؤرخ بخاري إلى أن الأمير بعد أن سخّر عشر سنين لدراسة منهاج المعاهد، أنشأ صفوفاً لـ400 - 500 ملا يتلقون ما بين ثماني وتسع ساعات من التعليم يومياً.

(1) ألكسندر أ. سيمينوف، «Predislovie» في محمد يوسف منشي، تاريخ مقيم خان Muqim-Khanskaia istoriia، ترجمه ألكسندر أ. سيمينوف (طشقند: Izdatel'stvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSR, 1956) ص 22-25.

(2) ر. خ. أمينوف وآخرون، (إزداتلستفو: Istoriia Uzbekskoi SSR, 1967)، ص 717؛ دو ميندورف، رحلة أورنبورغ إلى بخارى Voyage d'Orenbourg a Boukhara، ص. 297-99، فرانز روزنتال، «التاريخ الإسلامي» في موسوعة العلوم الإجتماعية الدولية (نيويورك: ماكميلان، 1968)، المجلد 6، ص. 410، خانيكوف، بخارى، ص 281.

ومع هذا الجدول الثقيل من الدراسات والتعليم الديني، لم يكن في استطاعة الأمير أن يحفز الحياة الفكرية في الدولة، أو أن يوجه الرفاه الاقتصادي توجيهاً مؤثّراً، أو المسائل السياسية الأجنبية والمحلية يومياً. في الواقع، شجعت هذه الظروف القائد الخوارزمي يلتوزر خان وجنوده التركمان الذين اخترقوا مراراً وتكراراً الحدود البخارية من جهة الشمال ناهبين وآسرين الأسر المستوطنة. وفقاً لمؤرخ محلي، نهب الخوارزميون في غضون سنتين أو ثلاث ما بينَ 40 إلى 50 ألف عائلة من بخارى أي ما يضاهي 200 ألف شخص[1]. وعوضاً عن إخلاء بخارى، وجه الخوارزميون ضربات إضافية إلى الاقتصاد البخاري، إلى أن خسرت بخارى في عشرينيات القرن العشرين تجارة أورغانش مما قلّص الرسوم الجمركية إلى ثلث ما كانت عليه في الحقبة السابقة. كما باتت قوافل العبور عاجزة عن السفر بأمان من وإلى بخارى من الشمال والشرق والغرب بسبب هجمات الخوارزميين والكازاخ حتى إن معظمها توقف عن محاولة السفر[2].

تاريخ أمير ظالم

استعاد الأمير نصرالله بَهادُر خان (حكم من سنة 1826 - 1860) (انظر الصورة رقم 1.7)، ابن الأمير حيدر العرش من الخصوم. وخلافاً للعادة، حافظ عليه بصرامة مدَّةً طويلة وعاصفة. تميزت مدَّةَ حكمه بإستراتيجية الفساد، إلا أنها شهدت أيضاً اختراع آلة عسكرية جديدة. في العام 1840، قتل الأمير قائد مدفعية القصر أياز طوپچي باشي ورئيس الوزراء محمد حكيم قشباغي بغية تمهيد الطريق للهجوم على القوى العسكرية غير النظامية sipahi. استعان الأمير بتركماني يدعى رحيم بيردي، الذي كره الأوزبك البخاريين بشدة، لقيادة عمليات طرد القوات الموجودة آنذاك من الخدمة أو لقتلهم وسفك دمائهم؛ ثم عمل الأمير بعد ذلك على تأسيس جيش نظامي. ولم يتوان فاتن بخارى اللدود آنذاك عن الاستعانة أيضاً بغريب يدعى نايب عبد الصمد لإكمال هذه الثورة. وقيل عن هذا الغريب

---

(1) دو ميندروف، رحلة أورنبورغ إلى بخارى Voyage d'Orenbourg a Boukhara، ص. 282، 291؛ ميرزا شمس بخاري، «Zapiski Mirzy Shemsa Bukhari»، في Uchenyia zapsiki izadavaemyia Imperatorskim Kazanskim Universitetom (قازان: Tipografii Universiteta، 1861) الكتاب 1، ص 11.

(2) السيد موركروفت، الجريدة اليومية والمدونات الشهرية للهند البريطانية والمناطق التابعة لها (مايو 1826)، مرجع سبق ذكره، (يونيو 1826)، ص. 712.

السيئة سمعته بأنه مغامر سفاح من أصل تبريزي خدم في كل من الهند وأفغانستان. شكل عبد الصمد إحدى عشرة فرقة عسكرية ومدفعية ودرّب ألف جندي نظامي sarbaz؛ وفي خريف العام 1841، دخل الأمير على رأس هؤلاء الجنود مع 30 ألف أوزبكي إلى ساحة المعركة لقتال القوات القوقانية في حصون صغيرة حيث حسم عبد الصمد النزاع. في العام 1842، ضغط الأمير نصرالله على قوقان المذعورة، واستولى على المدينة وأعدم محمد علي خان ونادرة خانم أرملة عمر خان ونصب نفسه سريعاً حاكماً على منطقة جنوب آسيا الوسطى كلِّها خارج خوارزم وأفغانستان.

ألحقت حروب الأمير الخراب بقوقان وشلّت تقريباً التطور الثقافي في بخارى الذي نشط نشاطاً واعداً مع بداية القرن التاسع عشر. كره الجميع الأمير نصرالله وخافوا منه، وكان رعاياه ينظرون إليه بازدراء جراء المعاملة الشريرة التي عامل بها أقاربه، وبسبب الحريم والغلمان والرجال الذين تناوبوا على اعتلاء المناصب الرفيعة. اشمأز البخاريون خاصَّةً من الأمير وكرهوه نظراً لاعتماده على أشخاص كانوا في نظرهم غرباء ولاسيَّما من الطاجيك والأجانب لقيادة الحكومة ولقمع تمرد القبائل الأوزبكية، علماً أنه لجأ فقط في أوقات الضرورة القصوى إلى المشاركة مع رجال الدين والباحثين. وعلى غرار والده، فرض الأمير أحكام الشريعة الإسلامية، معيّناً محتسبين muhtasib صارمين في كل مكان «حتى إن أصوات الأبواق والطبول نادراً ما كانت تصل إلى أبعد من بوابات المنازل الخاصة- وفقاً لملاحظات المؤرخ الذي أشار إلى التعاسة والبؤس اللذين طبعا بخارى. أفسدت هذه السياسات والأعمال البلاد، عطَّلت الحياة وأضعفت المؤسسات في آسيا الوسطى. ولا بد من الإشارة إلى أن المؤرخين يُجمعون على أن الأمير نصر الله كان تقريباً السبب وراء ذهاب استقلال بخارى أدراج الرياح وتعرضها للغزو الروسي في العام 1868 وحلّ قوقان في العام 1876.



الرسم 1.7 طباعة حجرية معاصرة (1843) لاسم نصرالله بهادُر خان (الذي حكم بين العام 1826 وحتى العام 1860)، مانگيت أمير بخارى. خانيكوف، بخارى: أميرها وشعبها (1845).

بات أحد الشباب الذي كان مقرباً لسنوات من خان عمر في قوقان أحد أهم مؤرخي آسيا الوسطى في القرن التاسع عشر. ومن الجلي أن محمد أمين خان (حكم من سنة 1806 - 1845 أو حتى بعد ذلك) كان قد تلقى تعليمه الأساسي في البلاط وقصد فيما بعد مصر والمعاهد البخارية لتلقي تدريب عالٍ. تمتع محمد أمين خان بأصول ملكية ومن هنا نشأ تعليمه الخاص وعلاقته بالخان. عرف المؤرخون والدته آفتاب أييم (أخت عمر خان) وتحدثوا عن شخصيتها القوية ونسبها الملكي كابنة خان قوقان (حكم من سنة 1770-1800)، فولد محمد حكيم خان حفيداً لأحد الخانات وابن أخت خان آخر. قدمت له هذه العلاقات فرصاً مميزة لمراقبة الخانات عن قرب. وقدمت هذه المكانة لمحمد حكيم خان الفرصة لإقامة عددٍ من العلاقات والمعاملات مع محمد علي (مدالي) خان خليفة عمر خان (حكم من سنة 1822 - 1842) علماً أن هذه المعاملات لم تكن جميعها ودية. وتجدر الإشارة إلى أن سيطرة هذا الخليفة على مسقط رأس محمد حكيم خان قوقان، أجبرت هذا الأخير على الهروب. توسعت خبرته بفضل علاقاته بألكسندر الأول في (1801 - 1825) في روسيا، ومع فتح علي شاه (حكم من سنة 1797 - 1834) في إيران والأمير نصرالله بَهادُر خان (حكم من سنة 1826 - 1860) في بخارى وغيرهم. يضافُ إلى ذلك، محمد حكيم خان حَجَّ إلى مكة ومرّ في طريق عودته إلى آسيا الصغرى بإيران مع ما تحمله هذه الزيارة لرجل سني.

جمع محمد حكيم خان، من تعاطيه مع حكومات وحضارات مختلفة وتقربه منها، وجهات نظر منحت كتابه الذي أطلق عليه اسم «منتخب التواريخ» (Muntakhab at-tawarikh، نحو1843 - 1845) قيمةً لم تعهدها الدراسات التي تناولت التطورات في منطقة آسيا الوسطى[1]. اكتسبت كتابات محمد حكيم خان أكثر من نزاهة ملكية جديرة

(1) أ. مختاروف، «Vvedenie»، في محمد حكيم خان، منتخبات التواريخ (دوشانبيه: أكاديمية Fanhai في جمهورية طاجكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية، معهد التاريخ ba nomi Ahmadi Donish، 1983 Dushanbe: Akademiyai (Fanhai RSS Tojikiston, Instituti Ta'rikhi ba nomi Ahmadi Donish ص. 16-19، 21-35؛ حجي محمد حكيم خان بن سيد معصوم خان، منتخب التواريخ Muntakhab al-tawarikh، مخطوطة منسوخة 1924/ 1877 م. في جاغاتاي، الترجمة من الطاجيكية، النسخة الأصلية ca. 1842؛ Sobranie sochineni vostochnykh rukopisei Akademii Nauk Uzbekskoi SSR، تأليف أ. أورونبيف ول. م. إيفانوفا (طشقند: ، إزداتلستفو أكاديمي «نوك» في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية، 1964)، المجلد 7، ص. 31-33؛ حكيم خان، مختارات من التاريخ Muntakhab al-tawarikh، مؤلف أشرف مختاروف، مخطوطة تم إكمالها في كتاب، 1844؛ نسخة أصلية من نسخة الكاتب نفسه تشرت في دوشانبيه: Nashriya-i «Danish»، 1985).

بالثناء وافتقار للمديح بفضل الفرصة الاستثنائية التي حظي بها محمد حكيم خان لمراقبة مجرى الأحداث من وجهة نظر بخارية ومن وجهة نظر قوقانية. عمل محمد رحيم مؤلِّفاً تخطى الحدود الصارمة التي فرضها التأريخ المحلي أو السلالي على المؤلفين. ساعدته عيناه وعقله المتفتح على حمل القراء لفهم الكثير من المفاهيم التي أحاطتها دول آسيا الوسطى بخطر متزايد. يرى محمد حكيم خان وغيره من الناس أن محمد علي خان حوّل بلاد القفقاس المزدهرة إلى بلاد متوترة ترتعد من الصراعات الداخلية الحادة أكثر مما ترتعد من الضربات العسكرية القاسية والمتكررة البخارية. ثُمَّ لم يمنح أي حاكم في أثناء حقبة حكمه القصيرة نسبياً، حتى نهاية عهد الخانات على يد الجيوش الروسية في العام 1876 القوقان الفرصة لاستعادة رباطة جأشها التي عرفتها في عهد عليم خان ولاسيَّما في عهد عمر خان.

على غرار أمير بخارى نصرالله بَهادُر خان، كان محمد علي خان مجدداً وغيّر مزايا حكم الخانات في آسيا الوسطى جذرياً، كما غيّر مواقف العامة إزاء هذا النوع من القيادات. ولم تتجلّ مبادرة التجدد هذه في تعريف الناس على الأمير أو الخان الظالم ولاسيَّما أن لهؤلاء الناس باعاً طويلاً مع الظلم وأمرائه. ظهر محمد علي خان ونصرالله بَهادُر خان في وقتٍ واحدٍ احتاج فيه أمل الشعب وإيمانه بالسيادة مكافأةً، ولكن عوض ذلك، قدم لهم هذان الحاكمان مشهداً من اليأس.

وفي النهاية، يرى مؤرخو الفلسفة في الأمير نصرالله نموذج الملك الناقص السيئ، إذ خرّب ميادين الحكم كلها وقوّى من قبضته التي سيطر بها على الحكومة. ولاقت مواقفه تجاه الدين موافقة رجال الدين الكبار. ثبّت معظم قيادات القبائل الأوزبكية في أراضيهم القبلية مما خفف من التهديد الذي كان يحيط بالحكم الأوسط، إلا أنه ضاعف في الوقت عينه من ضعف الحدود في وجه الغزوات الخارجية. في الواقع، أثبتت هذه السياسات، التي انطوت دائماً على العنف والتهديد، المفهوم الشعبي القائل إن الحاكم الشرير يحول شعبه إلى شعب سقيم، وأن المسائل البشرية تبقى خارج حدود العدالة على الأرض. كتب أحد المؤرخين البخاريين الذي وصف الشاه مراد «بالأمير البريء الخالي من الخطايا» والأمير حيدر طورا «بالمثقف والكريم والعادل»، يقول: «كان الأمير نصرالله بَهادُر قاسياً، سادياً متعطشاً للدماء، ولم يأخذ شيئاً أو أحداً بالحسبان». ووصف مؤرخ آخر ممن عاصروا

الأمير بطريقة أقسى قائلاً إن ولايته التي دامت 35 عاماً كانت عصر انحطاط بخارى: «بعد العام 1834، بدأ الانحطاط يتسلل إلى أواصر الشوؤن الدينية وشؤون الدولة».

والأسوأ من كل ذلك هو الإرث السلبي الذي تركه الأمير نصرالله، ألا وهو ابنه مظفر الذي خلفه في الحكم جامعاً الغباء والعناد إلى وحشية والده. وللدفاع عن الأمير نصرالله، تظهر السجلات أنه عيّن أحد أحفاده ليخلفه على العرش، إذ إنه لاحظ أن «العناد سيطر على طبيعة ابنه مظفر». على غرار الأمير نصرالله، قتل الأمير مظفر خليفته على العرش واستأثر بالحكم. أضافت هذه الوحشية السلالية، التي لم تعهدها خلافة المانگيت، نقطة سوداء على التقدير الذي أمل الشعب أن يعامل به حاكمه. وحقًّا، تناقلت الألسن الكلام لتبلغ الشعب كلها أن الأمير مظفر اختار المدَّة التي كان الروس يحاصرون خلالها طشقند في العام 1865 ليطلق العنان لمدفعيته الهائجة بغية هزيمة قوقان المسلمة.

تساءل بعض البخاريين ما إذا كان الأمير مظفر حقيقة من ذرية سلالة المانگيت الملكية. ويخبر أحد المسنين المؤرخ البخاري أحمد دانِش (1827–1897) عن فسوق الأمير قائلاً: «أعتقد أن أميرنا مظفر ليس ابن الأمير نصرالله. لا شكَّ أن والده كان راقصاً أو مهرجاً إذ لا يمكن أن يستسلم شخص من ذرية نبيلة لهذه الرغبات الآثمة والسخيفة». وخلال هذا الانشقاق الواسع بين الحاكم ومحكوميه عن نفسه من خلال اللامبالاة إزاء الملحدين المسيحيين الذين تدفقوا إلى بخارى المسلمة.

نظر التاريخ إلى محمد علي خان، وأمير بخارى بَهادُر خان والأمير مظفر، بوصفهم أول الحكام المحليين الذين تحولوا إلى التجدد في آسيا الوسطى، والذين عجزوا عن تبني التكنولوجيا والعلوم الحديثة تبنِّياً مفيداً. في الواقع، عَدَّهم كل من عاصرهم أشخاصاً حقيرين، غير أخلاقيين، منطوين جيوبوليتيكياً، خالين من أي مفهوم تاريخي أو اعتبار بشري، كما أنهم غير مثقفين ولا يحملون أي رحمة إيديولوجية[1]. ولكن لا بد من الإشارة إلى أنه لا يمكن أن

---

(1) أحمد دونيش، رسالة أحمد دونيش «تاريخ سلطنة المانگيت» Risolai Amadi Donish «Tarikhi saltanati manghitya». (دوشانبيه: 1967 ،«Nashriya-i «Danish)، ص. 38-40، 42؛ ميرزا عبد العظيم سامي، تاريخ سلطنة المانگيت «Tarikh-I salatin-l maghitiya. (Istoriia mangitskoi dinsatii»، ترجمة ل. م. نادجانوفا (موسكو: LI.62b-63a، 64b-66b، Izsatel'stvo Vostochnoi Literatury، 1962)، ص. 52-53، 55-59، خانيكوف، بخارى، ص. 305-6، 310-14؛ أحمد دونيش، «أحداث نادرة»، في puteshestvie iz bukhry v (Petersburg. Ozbrannoe (n.p.: Taddzhikgosizdat, 1960) ص. 107.

نلوم الأشخاص فقط على هذا الإخفاق في تقاليد قيادة آسيا الوسطى، فالعزلة التي شهدتها العقود السابقة والتي أعمت عيون الأمراء والخانات عن إمكانات وحدود جديدة في الشؤون المحلية والخارجية، تبدو المصدر الحقيقي لضعف هؤلاء الملوك. إلا أن هذه الظاهرة تعدت إمكانات مجال الشخصية الحاسمة، إلى الشخصية الضعيفة والفاسدة النابعة من تعصب الأشخاص المسؤولين عن تعليم الأمراء الملكيين وجهلهم الضيقين.

تاريخ خوارزم الحديث

في حين كانت خيوا، التي جمعتها منذ زمن طويل خصومة مع بخارى في دلتا نهر أموداريا، تساعد على خنق وجوه الازدهار التي نشأت بجهود الشاه مراد في بخارى، كان خان يشجع على التطور الثقافي البنَّاء في الداخل. في ظل حكم محمد رحيم خان (حكم من سنة 1806 ـ 1825)، أصبحت كتابة التاريخ بدعم ملكي مجدداً علامة للسيادة تماماً كما كانت في عهد شيباني خان وعبدالله خان وبعض الأستراخانات. اكتشف أحد موظفي الاستخبارات الروسية الذي زار الخانات في العام 1819 أن الخوارزميين يتمتعون بحياة ثقافية مفعمة ومتنوعة تزهر بأمسيات نظم الشعر وقراءة الكتب ورواية القصص وتأليف الموسيقى وسماع الملاحم الروائية ولعب الشطرنج التي كانت لعبة رائجة في خيوا. في خلال زيارته إلى المنطقة، تلقاه أحد المضيفين وأمتعه بالأحاديث المفعمة بالحياة، سرد الحكايا وقصص التاريخ الشرقي «التي كان يحكيها بشغف ويدعمها بأبيات من شعر أفضل الشعراء تنسجم ومجرى القصة». يضاف إلى ذلك، أنَّ الغرباء لاحظوا أن الخان منع بشدة المشروبات الروحية وتعاطي القنب مظهرين من ثَمَّ تمسكه بأحكام الشريعة. ودفع هذا الحظر بمؤرخي البلاط للتفكير أن «الباحثين الخيويين شغلوا أنفسهم بمعرفة تاريخ الشرق القديم وحقًّا أتقنوه، إلا أنهم ويا للأسف أدخلوا في كل ثناياه أساطير غيبت الحقيقة وظللتها»[1].

تناقض هذا التاريخ الأحدث مع تاريخ حقبة الأستراخانات الأخير وكذلك تاريخ عصر المانگيت الذي تلاه حيث عبرت الوقائع التاريخية عن لهجة دفاعية يشوبها الحزن

(1) نيكولاي مورافيف، Pusteshestvie v Turkmeniiu I Khivu v 1819 I 1820 gg (Moscow: Tipografiia Avgusta Semena, 1822)، الجزء الأول ص. 129، الجزء الثاني، ص. 121-22، 140.

والسوداوية أكثر مما عبرت عن المزاج الإيجابي الذي أحاط به المؤرخون الحكام الحقيقيِّين. أظهر تاريخ آسيا الوسطى سلالات أو مجموعات فائزة تستعيد فرحها وتنسى خطاياها. وفي أكثر من مجال إيجابي، بدأ مؤرخ البلاط الخوارزمي شير محمد ميراب المونس (1778 – 1829) كتابة تاريخ استمر أكثر من قرن في ظل تعاقب عدد من المؤلفين. أطلق محمود المونس على عمله هذا اسم «فردوس الإقبال» (Firdaws al-iqbal)، إلا أن القراء عرفوه أيضاً باسم «إقبال نامه» (Iqbal nama). وعلى غرار ما فعله أبو الغازي بَهادُر خان وغيره من المؤرخين الذين سبقوه، اعترف مونس بمصاعب كتابة تاريخ كامل:

لقد أقمت الأبحاث حول الأحداث التي شهدتها تلك الحقبة (من نهاية ولاية عبد العزيز بَهادُر خان التي تابعها أنوشا خان إلى مدَّة قصيرة حتى العام 1665) ووضحتها وكتبت عنها بقدر ما سمحت لي قواي. إلا أنني لم أوفق إلى توضيح الأزمان التي تداخلت فيها الأحداث. ثُمَّ تطلبت كتابة تاريخ هذه الحقبة وقتاً طويلاً[1].

تابع ابن أخت مونس المدعو إرنياز بك أوغلي محمد رضا ميراب أغابي (1809–1874) كتابة التاريخ الذي بدأه مونس وذلك ابتداءً 1813 حتى نهاية ولاية محمد رحيم خان في العام 1825. بعد أن عُرف متعلِّماً ومكمِّلاً لأعمال مونس، اكتسب أغابي شهرة خاصة به مؤرِّخاً وشاعراً استثنائياً. أكسبت أعماله المتنوعة تاريخ خوارزم حتى وفاته. مع إلمامه بالفارسية والتركية، ترجم إلى اللغة التركية التي نطق بها سكان منطقته عدداً من الأعمال التاريخية بما في ذلك أجزاء من أعمال ميرخوند و«تاريخ نادر» (Tarikhi nadiriy) الذي تناول فيه مهدي أسترابيدي بن محمد ناصر حياة نادر شاه، مع عدد من الأعمال التي بحثت موضوعات أخلاقية.

اكتسبت أعمال أغابي التاريخية قوتها من استمراريتها، ووصلت حولياته إلى العام 1972، أي عاماً قبل آخر غزو سوفيتي روسي على خوارزم وغطى مدَّة 49 عاماً تَوالَى في خلالها خمس خانات على الحكم بطريقة مستقلة بما فيها السنوات السبع الأولى من

---

(1) شير محمد بن أمير عواز بيه ميراب المونس، Firdawsal iqbal، المخطوطة رقم 5364/ 1، L72b، تم ذكرها في قوّام الدين منيروف، Munis، Agahiy wa Bayaniyning tarikhiy asarlari (طشقند: Ozbekistan SSR Fanlar Akademiyasi Nashriyati، 1960)، ص. 12، 14، 19، أبو الغازي بَهادُر خان، شجرة الترك، shajara-i turk، L334، ص. 357.

حكم سيد محمد رحيم الثاني (حكم من سنة 1865 إلى 1910). يعلق أغابي في مخطوطته المعنونة «حديقة ورود الدولة» (Gulshan–I dawlat) التي نقلت أحداث مدّة حكم سيد محمد رحيم خان (حكم من سنة 1856 - 1865)، على هذا الجهد الطويل والهدف الكامن وراءه قائلاً: «فليعلم أولئك الذين يقرأون وأولئك الذين يدرسون هذا الكتاب عن قرب أنني شعرت على مدى سنوات طويلة من حياتي بسعادة غامرة وأنا أكتب تاريخ خوارزم»[1].

عندما انضم مونس وأغابي إلى المؤرخين أوتميش حجي وأبي الغازي بَهادُر خان والملا باباجان سناي، مهدوا الطريق أمام أحد أهم المؤرخين الخوارزميين في هذا التسلسل ألا وهو محمد يوسف بن بابا جانبك بياني (1859–1923). وإذ أثبت بياني أن يلتوزر خان في خوارزم هو جده المباشر، انضم إلى صفوف فئة المؤرخين الذين يحملون دماً ملكياً. وعلى غرار غيره من المثقفين في آسيا الوسطى، أتقن أكثر من فن ومهارة. درس الطب وعَدَّهُ معاصروه خطاطاً وموسيقياً ماهراً. نشر بياني كتاباً شعرياً أطلق عليه اسم «ديوان بياني» بنسختين أولاهما مخطوطة والأخرى مطبوعة. واستفاد بياني من معرفته عدداً من لغات آسيا الوسطى لترجمة أربعة من الأعمال التاريخية على الأقل إلى ما أسماه اللغة التركية الجَغطاي (اللغة التركية في آسيا الوسطى) ومن ضمنها كتاب لعلي بن محمد الهروي بيناي يحمل عنوان «حكاية شيباني» Shaybaniy nama وكتاب تاريخ عام يحمل عنوان «تاريخ الطبري» لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري.

يعود كتابا بياني التاريخيان الأصليان إلى الحقبة التي حكم في خلالها أسلافه المباشرون من أواخر القرن السابع عشر وحتى العام 1873 ثم يتابع في رواية الأحداث التي شهدتها المنطقة حتى العام 1914. وسع خان خوارزم ما قبل الأخير إسفنديار (حكم بين 1910–1918) آخِرَ مرَّة التقاليد التي اعتمدها البلاط لدعم التأريخ، وأمر بكتابة أهم أعمال بياني «شجرة الخوارزميين». ويشير بياني في عمله إلى خوارزم دولةً أصبحت في أحد الأيام محور صراع دولي للسيطرة على المنطقة. عمد كل من بياني وأسلافه إلى تدوين أحداث خوارزم الدبلوماسية النشطة تقريباً كل سنة. ومن بين السفراء الذين ظهروا

---

(1) أغابي، «Gulshan-i dawlat» OzSSR FA Abu Rayhan Beruniy namidagi Sharq-shunaslik Institui، qolyazmalar fandi، رقم 7572، LL3b-5a، ذكر في منيروف، ص. 48.

في مدَّة حكم عبدالله قولي خان التي امتدت بين العام 1825 والعام 1842، أتى أغايي خاصَّةً على ذكر مبعوث من هندوستان، وقال: تحديداً في 15 يناير 1814، حمل السفير الروسي المدعو هَيبَت صاحب (جيمس أبوت) الذي كان له شرف تقبيل عتبة الخان تحذيراً «وفقاً لكتاب بياني»، فقد توقع السفير أبوت في أحد الأحاديث التي جمعته بالخان، أن الروس سيسيطرون على خوارزم في غضون خمسين عاماً (وهذا ما أثبته الأيام بدقة) واقترح طلب الحماية البريطانية. رفض الله قولي خان الاقتراح في ذلك الوقت معلناً أن لا أحد يعلم من سيحكم المنطقة بعد خمسين عاماً «الآن لا يجدر بنا ان نسلّم وطننا yurt لأي كان. فلنترك الشعوب التي ستخلفنا تفعل كل ما تريده». تناسبت اعتبارات السفير في حينها مع تدوينات المؤرخين المحليين. وعلى الرغم من أن النجاح لم يكن حليف السفير أبوت في إقناع الخان بالدخول طرفاً في تحالف دفاعي خلال عشرات المقابلات التي أجراها مع الله قولي خان، إلا أنه علم أن لغته الفارسية لم تخدمه كثيراً في البلاط الخوارزمي حيث سيطر استعمال اللغة التركية. كما أنه وجد أن الخان عَدَّ مدافعه النحاسية المحمولة الضعيفة سلاحاً مذهلاً، فاستنتج أن خوارزم غير مدركة للتطورات الحاصلة في أوروبا وروسيا ثُمَّ إنها لا تملك أي فرصة أمام عدو يفوقها من الناحية التكنولوجية. ووصل السفير البريطاني إلى نتيجة مفادها أن خوارزم هالكة من دون مساعدة خارجية. وسجل جيمس أبوت أيضاً فضول الله قولي خان للتعرف إلى التسليح المعاصر والملاحة والتلغراف وغيرها من مظاهر التطور المشابهة في أوروبا وإنكلترا[1].

دافع خلفاء الله قولي خان بورع عن عزلة خوارزم وكذلك عن الأفكار والتقنيات الغريبة. وعلى الرغم من الجهود الكبيرة التي بذلها محمد أمين خان (الذي حكم بين العام 1845 و1855)، لم تتمكن دولته من إرساء الاستقرار على صعيد الشؤون المحلية فكانت من ثَمَّ غير مستعدة لوقف الغزو الآتي من الشمال، من هنا يمكن القول إن الضعف الداخلي هو الذي أدى إلى استسلام الخانات وانفصالهم وليس قوة الروس الفائقة.

بدأ المثقفون في خوارزم بالعودة إلى الحياة في ظل الخانات في منتصف القرن التاسع

---

(1) أغايي، Riyazud dawla، رقم 5364/ L352a، II، ذكر في منيروف، ص. 132، بياني، Shakara kharazmshahiy، رقم 9596، LL301b-301a، ذكر في منيروف، ص. 132، جيمس أبوت، رواية رحلة من حيروت إلى خيوا، موسكو وسانت بطرسبورغ أثناء الغزو الأخير لخيوا (لندن: جيمس مادن، 1856)، المجلد رقم I، ص. 74.

عشر. وكما الحالة سابقاً، تدين خوارزم بهذا الزخم للبلاط. كتب كاتب سيرة سيد محمد رحيم خان الثاني الذاتية أنه يملك موهبة نظم الشعر التركي. وكان يكتب الشعر تحت اسم فيروز وكذلك مهارات في موسيقى آسيا الوسطى. رعى الخان الفنون جامعاً من حوله مجموعةً من أمهر الفنانين والمؤلفين والخطاطين. عندما كان بياني في الخامسة عشرة من عمره، اكتسبت خوارزم التي تم إلحاقها حديثاً بحكم الخان أول مظاهر التجدد الحديث في مجال الكتابة، فعين سيد محمد رحيم خان الثاني حرفياً فارسياً لطباعة النشرات والكتب ولتدريب بعض من سكان آسيا الوسطى على الطباعة. ولا بد من الإشارة إلى أن وسائل الكتابة والطباعة لم تظهر قبل ذلك في جنوب آسيا الوسطى.

كانت مطبعة الطبّاع (البَصمة چي) basmachi أتاجان أبدال أوغلي (1856 -؟) أول مطبعة محلية من هذا النوع، وظهرت في حينها بعد بضع سنوات من تخرج بياني. استنسخت مطبعة أتاجان الملكية كتباً شعرية من أعمال المؤرخ المحلي مونس، وكتابات من أعمال مير علي شير نوائي وأبياتاً شعرية من أعمال الخان. وتشير التقارير أن عمال الطباعة نشروا أيضاً بعض أعمال مؤرخي البلاط مونس وأغابي التاريخية. في العام 1983، لاحظ كاتب هذه الدراسة في معهد المخطوطات في طشقند نسخةً نادرة لمقتطفات أدبية مختارة من أعمال شعراء البلاط بمن فيهم الخان، وقد حملت هذه النسخة عنوان «مجموعة شعراء» Majmuatush shuara ترجمها الشاعر والموسيقي أحمد جان علي أوغلي طبيبي (توفي سنة 1910) بناءً على تعليمات الخان. دوّن خطاط هذه الأبيات بخط عربي أنيق، وأعاد خطاط خيوا الرسمي النسخة السميكة إعادة نظيفة على ورق جيد يدوم طويلاً. وحيث إن بياني لم يكن قد كتب كتابه المعنون «تاريخ خوارزم» حتى العام 1911، كان الوقت متأخراً لإصداره بنسخ مميزة يتعهدها خطاط محمد رحيم خان الثاني. إلا أن الحرفي توقف عن إصدار أعمال للبلاط بعد وفاة الخان في العام 1910. وعلى الرغم من أن الطباعة الخيوية (الخوارزمية) حفزت خيال المفكرين المحيطين بالخان والمؤرخين فيما بعد، إلا أنها لم تنشر إلا عدداً قليلاً من الكتب في خلال أعوامها الستة والثلاثين. إلا أنها أسهمت في إدخال تطلع تكنولوجي إلى آسيا الوسطى المحافظة، تطلع تمكن من الوصول إلى شرائح الجمهور كلهم. وإذ سرّعت تقنياتُ النشرِ أنواعَ الكتاباتِ جميعها،

جسدت التغييرات الثقافية التي احتاجتها المنطقة كثيراً في ذلك الوقت وحفزتها[1].

انتقلت مخطوطات معظم أعمال أغابي التاريخية من خوارزم إلى مجموعات معهد الاستشراق الروسي في لينينغراد. ولا بد من الإشارة إلى أن ثاني أعمال البياني التي تحمل عنوان «تاريخ خوارزم» (Khwarazm tarikhi) وعمله الأول ما كانا قد ظهرا بعد بنسخة مطبوعة كاملة أو مترجمة. وإذا ما أخذنا عملي البياني الأخيرين يمكننا أن نفسر التأخير الذي طرأ على إصداره في نسخة كاملة لأن الفصول الثمانية الأخيرة من العمل والتي يحتمل أنها تتناول النصف الأول من حقبة الهيمنة الروسية، لم تظهر بعد. ولحسن الحظ، تحمل الأوراق الموجودة من «تاريخ خوارزم» ملاحظات كتبها المؤلف الذي وضع في ضمن تيار مؤلفي التاريخ في المنطقة الذي احترف الموضوعية، إلا أنه ترك القراء غير مدركين لنظرته الفلسفية الأوسع:

يتطلب وضع كتاب تاريخ أمراً ضرورياً واحداً، إذ يتعين على المرء أن يدون الأحداث التاريخية من دون أن يظهر أي تحيّز، وأن يعرض الأحداث التي حدثت بدقة. وفي حال لم تعرض هذه الأحداث بدقة لن يتقبل حتى رجل واحد كلماته. فكتبت بلغة مفهومة بسيطة، علّ أغلبية الشعب تستفيد من أعمالي المكتوبة[2].

إحياء التصوف

تناقضت عقيدة بياني التي تعتمد على الوضوح الأسلوبي تناقضاً جليًّا مع البلاغة والخطابة التي اعتمدتها بعض المدارس الأدبية في عصره، ولاسيَّما مع أسلوب بخارى

---

(1) إدوارد آلوورث، منشورات آسيا الوسطى وذروة القومية (نيويورك: مكتبة نيويورك العامة، 1965)، ص. 10-12، م. غافريلوف، Neskol'ko slov p sovremennoi literature sartov، Turkestanskie viedomodti (1912)، رقم 18، أتى على ذكرها ج. ن. شابروف، U istokov Issledovaniia I materaly. Sbornik, no IV (موسكو: Izdatel'stvo Vsesoiuznoi Knizhnoi Palaty، 1961)، ص. 317-28، مرجع تم ذكره سابقاً، ص. 320، محمد يوسف بياني، Shajara-i khwarazmshahiy، المخطوطة رقم 9596، LL2b-4b، أتى على ذكرها منيروف، ص. 51، فيروز، طبيبي، في Ozbek adabiyati (طشقند: OzSSR Dawlat Badiiy Adabiyat Nashriyati، 1960)، المجلد رقم 4، ص. 143-55.

(2) منيروف، ص. 31-35، 38-49، 50-51، 54، 157-58؛ س. ك. إبراهيموف وآخرون، نسخات، Materialu po istorii kazakhshikh khanstv XV-XVIII vekov (Izvlecheniia iz persidskish I tiurkshikh sochinenii)، ترجمة س. ك. إبراهيموف (ألما أتا: Izdatel'stvo Nauka Kazakhskoi SSR, 1969)، ص. 433.

وسمرقند. انتقل تصوف القرن الثامن عشر إلى القرن التاسع عشر. حافظ الباحثون والإيديولوجيون على اهتمام قوي بالشعر الصوفي الشعبي. ومن الشهادات الأخرى التي تثبت تأثير التصوف تلك ظهرت في مرسوم أمير بخارى في نهاية القرن التاسع عشر حيث منع الكتابات الصوفية في أعمال ميرزا عبد القادر بيدل، واصفاً هذه الكتابات بالإلحادية بسبب جنوحها إلى الكتابات المتشددة[1].

عبّر التصوف الحاد في الديانة الإسلامية في آسيا الوسطى عن نفسه في أسلوب آخر أكثر تطرفاً قبل نهاية القرن التاسع عشر. في أنديجان، بات محمد علي خلفة وهو أحد المرشدين المسلمين (ishan) الذي كان يعرف باسم دوقچي إيشان (1856-1898) مريداً لدى معلم صوفي وحج إلى مكة لافتاً اهتمام عدد من المناطق نظراً إلى أفعاله التبشيرية والورعة. وفي نهاية المطاف، حقق شهرة رجل عصامي وأشرك الناس في جهوده. بنى الأبنية الدينية، وزرع الأشجار الظليلة، وفي لفتة مؤثرة جمع في مكتبته الكتب التي لم يتمكن من قراءتها نظراً إلى أميته. في العام 1898، انطلق مع بضع مئات من قواته غير النظامية للمشاركة في ما أسماه الحرب المقدسة ضد كل غريب دخل بلاده في وادي فرغانة وعُلِّق على المشانق الروسية، وخسر عشرات من سكان آسيا الوسطى ومن الروس حياتهم في موجة الغضب الديني هذه وفي الرد الروسي الانتقامي[2].

ويُعَدُّ الارتداد الضعيف إلى التصوف في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر بمنزلة تكملة لنزعة إيمان قوي كانت لا تزال عالقة في ذهن أفراد الشعب المثقفين وكذلك الأميين. وتجدر الإشارة إلى أن سكان آسيا الوسطى المرتبكين الذين باتوا تابعين للضباط والموظفين الروس في مجالات حياتهم السياسية والاقتصادية كلِّها، يرون في مؤسساتهم وممارساتهم الماضية وكذلك وسائلهم التكنولوجية أموراً غير مقبولة وقديمة. والحق أن هذا الأمر سَبَّبَ غموضاً تجاه مصادر المعرفة والفهم التي انعكست في أعمال التاريخ التي

(1) إ.م. مؤمنوف، Mirza Bedilning falsafiy qarashlari (طشقند: Ozbekistan SSR Fanlar Akademiyasi Nashriyati، 1958) ص. 36-37، 96-98.

(2) فاضل بيك أتابيك أوغلي، Dukchi ishan waqiʾasi. Farghanada istibdad jalladlari (سمرقند - طشقند: Ozbekstan Dawlat Nashriyati، 1927)، ص. 30، ريتشارد أ. بيرس، آسيا الوسطى الروسية، 1867-1917: دراسة تتناول الحكم الاستعماري (بيركلي: دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1960)، ص. 226.

تناولت تلك الحقبة والتي أنتجت بعض الشطط في حدائق آسيا الوسطى الفكرية. ومع بداية القرن العشرين تقريباً، بادر مسلمو بخارى وخيوا وخانية قوقان السابقة إلى البحث عن وسائل جديدة للاتصال بحالهم الرجعية والعالم الأوسع، فاضطلعوا بمهمة تنوير ذاتي كان أثرها في المنطقة طويل الأمد.

الفصل الثامن: التعليم

لا تستطيع المجتمعات غير المثقفة، وغير الموحدة بطبيعة الحال البقاء على قيد الحياة.

(حجي معين بن شكرالله *1913*)[1]

يختلف رجال آسيا الوسطى الذين تجرأوا على إعادة النظر في المأزق الذي وقعت فيه شعوبهم في أمر أساسي واحد عن أولئك الذين خضعوا داخلياً لسيطرة عادات ثابتة وتقاليد صارمة، إذ كان في إمكانهم التطلع أبعد من الترتيبات الراهنة من دون خوف إلى طرق جديدة للتطوير. فالتغيير كان ليغير الثقافة وكان الإصلاح يعني التطوير. لم يتخيل المسؤولون المحافظون أنه في إمكانهم الاستفادة من مفاهيم أولئك المثقفين الاجتماعيين. أخفقت السلطات الرسمية المحيطة بالأمراء والقياصرة والخانات في فهم فكرة أن تغيير الوسائل والبنيات المعاصرة لا يعني تغيير الهوية تغييراً كاملاً إنما يعني فقط تجديدها. هاجم الحكام والإداريون بقسوة تلك الجهود المعتدلة مسببين بذلك صراعاً بين الصحوة والانحدار وأخفقوا في إدراك أن الإصلاحيين يقدمون أفضل فرصة يمكن أن تحصل عليها آسيا الوسطى للمحافظة على حضارتها الإسلامية وأنظمة حكمها المتنوعة وتطويرهما.

بدأ المجددون المسلمون المحليون المتفرقون والمتنوعون يؤثرون في بخارى وخيوا وتركستان خلال السنوات الأولى من القرن العشرين. ولا بد من الإشارة إلى أننا سنرمز إلى المجددين في ما يأتي بتعابير عدة منها المجددين، المبدعين والإصلاحيين. حفزت أخبار الأحداث الحاصلة في أذربيجان، تتارستان، أفغانستان، مصر، إيران وتُركيِة وتدخل الروس في حياة آسيا الوسطى أجوبة بناءة بين المجموعات المحلية المهنية ولاسيَّما المجموعات خارج المراكز المنظمة والمستفيدة اقتصادياً. نشط المجددون تقريباً في آن واحد في كل من تركستان الخاضعة لسيطرة روسيا وحكمها العسكري، خانات خيوا وإمارة بخارى. ولوقف التراجع الثقافي والاجتماعي الذي خبرته آسيا الوسطى مدَّة طويلة ولحث الشعب على المضي في اتجاه جديد، أخذ المجددون على عاتقهم نشر عدد من الإصلاحات المهمَّة وتعميمها.

---

(1) حجي معين ابن شكرالله، أيينا، عدد رقم 2 (الثاني من نوفمبر 1913): 10.

ابتدع المجددون لسكان المنطقة المحليين أو تبنوا ست أدوات لتحقيق غاياتهم وهي كالآتي: تعليم إصلاحي، التأريخ، الأدب، الصحافة والنشر، الدين والمسرح وما يرافقه من مسرحيات. لم تظهر هذه الأدوات وفقاً لخطة أو جهد محلي إنما كان من المؤكد أنها حدثت من خلال التدخل الأجنبي. ولكن، كان لهذه الأدوات جميعها تأثير في حضارة آسيا الوسطى.

في بداية القرن العشرين صارع المبدعون الإسلام المتمركزون في سمرقند، خيوا، وبخارى، وطشقند وغيرها من المدن القديمة في أقصى شرق آسيا الوسطى بواسطة مهمَّاتٍ متعددة. سعى المجددون لتحديث آسيا الوسطى فطالبوا بإعادة تقويم الإثنيات وتحسينها، الإيمان، العدالة القانونية، الصحة العامة، وضع المرأة والميادين الاجتماعية والثقافية الإضافية.

وحيث إن شعوب المنطقة عاشت في منطقة خضعت حديثاً لحكم قوة أجنبية واحدة، خسروا استقلالهم الذاتي الذي تمتعوا به منذ القرن الرابع عشر على الأقل مع بعض الانقطاعات القليلة القصيرة. أدرك عدد من المجددين أنه لن يكون في إمكان أي من الموضوعات التأثير فيهم أساساً أكثر من الهوية الطائفية. وبهذا ظهر في أوائل عهد المجددين (نحو العام 1913 – 1916) ما قد يكون التطور الفكري الأكثر أهمية والأبعد مدى ألا وهو اعتماد مصطلحات للحقبة التي عاشوا هم وأنصارهم المحتملون خلالها. أطلقوا على هذه الحقبة تسمية تركستان وضمت في تلك الآونة مناطق جنوب آسيا الوسطى كلها الواقعة خارج المنطقتين اللتين لا تزالان تحت وصاية الروس وأحياناً المناطق التي كانت تضمهما. في الواقع رأى المجددون وغيرهم الكثير ة أن عاملاً واحداً قوياً شكل مفهوم المجتمع وهو فهمهم لما قد حدث سابقاً.

بدأت علامات تجدد أدبي طالت الأنواع، والأشكال، والموضوعات، واللغة والأسلوب والأدوات، والكتابات القديمة المنمقة. لم يظهر الاهتمام العميق بهوية المجتمع الذي انبثق في حينها فقط في التفكير الجديد حول التأريخ في آسيا الوسطى ولكن أيضاً في الكتب المدرسية والأدب في تلك الحقبة. ومن بين الإصلاحات الستة التي أشرنا إليها آنفاً، بدأ التعليم الجديد أولاً واستمر طويلاً بالمقارنة بغيره، كما كان له

الأثر الدائم والأمتن على سكان آسيا الوسطى. ولكن للتأثير في الظروف بكاملها، ركز أحد أوائل المساعي الفكرية على وضع تأريخ تركستاني حديث.

التأريخ

في مطلع القرن العشرين، بدأ بعض سكان آسيا الوسطى المثقفين بالالتفات إلى كتابة التاريخ أسلوباً لخلق الوعي التاريخي في وطنهم على غرار ما يحدث في الأمم المتقدمة الأخرى. وتماماً كما تشير العبارة المقتبسة من أعمال حجي معين بن شكرالله في مطلع هذا الفصل، أدرك بعض المجددين الرواد أن مجتمعاً لا يتمتع بحس تاريخي لا أمل له بالحياة والاستمرار. اعتقد الإصلاحيون بضرورة قيام المؤرخين بتفسير مستنداتهم وموروثاتهم الشفهية ليظهروا للقراء والمستمعين كيف يعرّفون أنفسهم، معتمدين مرة جديدة على الفكرة التقليدية السائدة في آسيا الوسطى حول الغاية التعليمية من كتابة التاريخ. إلا أن هذه المهمة لم تتضمن نهج كتّاب تاريخ السلالة الإسلامية أو تاريخ العالم التقليدي أو تمجيد الحكام، بل تضمنت بالأحرى تعليم السكان العام. في الواقع، انبثق هذا الرأي المغاير، والذي عُدَّ إحدى علامات الحقبة الجديدة، من الجماعة الفكرية التي أحاطت بمحمود خوجه بهبودي (1874 – 1919) في سمرقند وربطت دور الوعي التاريخي بنوع جديد من أنظمة الحكم. ومنطقياً ظهر هذا التحول الذي طال التفكير في سمرقند وأنديجان، حيث غابت السلالات المحلية التي كانت تمارس الهيمنة وتطبق التقاليد على طريقتها، وفي سان بطرسبورغ حيث أطلق القيصر أفكاراً غريبة بلغة أجنبية. بدأ التاريخ يتلاءم في فكر المجددين مع مجتمع السكان وليس مع الخان. وغيّر هذا التوجه نظرة الناس الجدد أساساً ووضع إطاراً لنظرياتهم وتحركاتهم كلّها.

لا تزال إحدى طبعات تاريخ تركستان التي تناقلتها التقاليد الشفهية قوية في ذهن المجتمع الأمي، مع بعض الوقائع أو الروايات التاريخية المكتوبة التي أسهمت بعض المكتبات الخاصة في المنطقة في نشرها وإذاعتها بين الناس. ولكن السؤال الذي طرح نفسه آنذاك هو هل يمكن لهذه المصادر أن تلبي السعي إلى التنشيط؟ في أفضل الأحوال، بدأت هذه المصادر بتلبية الحاجات إلى أشخاص جدد متطلعين، وفي أسوئها، فرض الاعتماد على المصادر القديمة عوائق ومشكلات يمكن أن تعرقل مسيرة الحياة المعاصرة.

في المدَّة الممتدة بين العام 1903 والعام 1914، أكمل عدد من المؤرخين التقليديين في آسيا الوسطى وقائع تاريخ سلالتي المانگيت والكونگرات. وقد أكمل كل من ميرزا عبد العظيم سامي ومحمود يوسف بياني هذه الوقائع في أوائل القرن العشرين.

وضع محرر من آسيا الوسطى عمل في مجلة باللغة التركية تابعة للحكومة الروسية Turkistan wilayatining gaziti الملا عليم مخدوم حجي مسرداً آخر للوقائع نشر في طشقند في أوائل العام 1870. نجح الملا عليم مخدوم حجي بإصدار «تاريخ تركستان» على صفحات المجلة في الأعوام 1908، 1909، 1910، 1914 و1915 ثم جمعه على التوالي وأكمله بفصول جديدة ليشكل من ثَمَّ تاريخ ما أسماه تركستان بما في ذلك بخارى، خيوا والقفقاس. شارك الملا عليم مخدوم حجي رأي المجددين أن بعض المحافظين التركستانيين بما في ذلك الأميون نظروا إلى كتب أو مخطوطات التاريخ بريبة، متوجّسين من أن هذه الكتب تنشر أفكاراً خطيرة، علماً أن شعورهم هذا كان قريباً من الحقيقة. في الواقع هددت المعرفة العلمانية الكثير من السكان عبر آسيا الوسطى الذين كانوا في الغالب محافظين.

وتجلت الخدمات الأخرى التي قدمها الملا عليم مخدوم حجي للتعليم في تقديم التاريخ الذي وضعه في وقت بدا أن كل الناس ما عدا المجددين محصورون بنظرة العلماء المسلمين المتشددين المعترف بهم الباردة. في الواقع، شكل كتاب تاريخ نافع ودقيق مهمة صعبة للملا عليم مخدوم حجي الذي شغل منصب المحرر المحلي في مجلة باللغة التركية تابعة للحكومة الروسية، إلا أن بعض العوامل التي حفزته شابهت تلك التي نشّطت المجددين وحفزتهم. خالف الملا عليم مخدوم حجي بوضوح المحافظين المسلمين قائلاً إن ثالث جوانب كلمة الله كما ذكر في القرآن الكريم من خلال الرسول محمد ﷺ تتعلق بمجتمع الأسلاف. ووفقاً للكاتب، فإن هذا الكلام يعني «إنشاء قاعدة أو علم معرفة لتسجيل حالة الأسلاف ومعلومات عنهم». قبلت أغلبية الجنسيات والأشخاص المثقفين جميعاً بمزايا علم التاريخ، وفي هذا الصدد كتب:

لقد بذلوا جهداً كبيراً للمحافظة على ذكريات قبائل وطوائف الأتراك والأوزبك القديمة، إلا أن السارت التركستانيين النظاميين (الأتراك المستعمرين والشعوب الناطقة بالتركية ولاسيما في

بلدات جنوب آسيا الوسطى) الذين أعطوا القليل من الاهتمام للتاريخ، لم يعرفوا إلا القليل القليل عن أجدادهم منذ جيلين أو ثلاثة خلافاً للمألوف، إذ اعتاد الناس أن يعرفوا عن أجدادهم منذ سبعة أو تسعة أجيال، كما أنهم لم يعرفوا على الأقل شيئاً عن الروايات والأحداث التي جرت في أزمانهم[1].

لاحظ الكاتب الذي توسل قراءه مسامحته على النواقص التي صدرت عنه مؤرِّخاً، والذي أعاد صياغة التاريخ الملكي الشهير لأبي الغازي بَهادُر خان في القرن السابع عشر، أنه وضع عمله «بلغة الجَغطاي التركية البسيطة والعادية». وسأل الملا عليم مخدوم حجي الإخوان التركستانيين التأمل في التغيرات العظيمة الإيجابية التي حدثت في تركستان منذ أن فتح الروس طشقند في العام 1865؛ وأضاف باللغة العربية «وعلى الله الاتكال لتحقيق النجاح[2]».

وعلى الرغم من التقوى التي أظهرها المحرر المحلي في المجلة، أخفق في الحصول على القبول لدى الإصلاحيين. ويمكن أن يعزى إخفاقه هذا إلى ملاحظاته التي تمدح القوة الروسية وإلى خدمته النظام الاستعماري. ونبذ المجتمع الإسلامي المثقفين في آسيا الوسطى الذين تقربوا من مسؤولين أو أفراد روس في المنطقة وحالفوهم. ومن مظاهر النبذ الذي مارسه المسلمون على الصعيد الثقافي والأدبي، نذكر ما حدث مع ستّار خان عبد الغفار أوغلي (1843 - 1901) الذي بات نحو العام 1867 مقرباً من الروس في شمقند والذي بدأ يخدمهم من خلال برنامج رمزي تحت عنوان «التعليم الروسي الأصلي». يضاف إلى ذلك أنَّه تأثر بالأزياء الروسية، وجهز منزله كاملاً بأثاث روسي الطراز، بمعنى آخر وضع تقاليد آسيا الوسطى جميعها جانباً. لاحظ المراقبون أنه خسر مركزه وأمله بالمستقبل لأنه «كسر الروابط الطبيعية التي تربطه بإخوته في الدين... لقد نكر الكثير من المسلمين ستّار خان... لأنه هجر شعبه».

زد على ذلك، أن الروس المحليين الذين كانوا يهربون من عادات روسيا وأحكامها الصعبة إلى آسيا الوسطى، غالباً ما كانوا يفسدون الموقف من خلال تصرفاتهم السيئة ومن

---

(1) ملا عليم مخدوم حجي، تاريخ تركستان Turkistan-ta'rikh i (Tashkent: Turkistan Giniral Gunirnatarigha Tob'a Basmakhanada، 1915)، ص. 3-4.

(2) ملا عليم مخدوم حجي، تاريخ تركستان Turkistan-ta'rikh i، ص. 4. قدم البروفيسور بيير كاشيا الجملة العربية باللغة الإنكليزية.

خلال رشوة التركستانيين. حصل دبلوماسي أميركي كان يزور المنطقة في العام 1873 على نسخةٍ من تقريرٍ أعده ضابطٌ روسيٌّ رفيع المستوى في الحكومة العسكرية التي تشرف على فتوحات الروس. وذكر الضابط الذي لم يكشف عن اسمه، أن الفيلق الروسي شكل البلاء الحقيقي الذي شوّه سمعة الروس. ويردف الضابط نفسه قائلاً إن الجيش الروسي في تلك المنطقة شكل «ملاذاً لحثالة المؤسسة العسكرية... وكان موظفو إدارتنا يعرفون من طباعهم السيئة». تعاظم الفساد والفضيحة بين العسكريين والمدنيين الاستعماريين الروس حتى إن الحكومة الإمبراطورية بادرت إلى فتح تحقيقٍ رسميٍّ في هذا الصدد وأوصت أخيراً بإجراء تغييرات جذرية.

وفي وقت لاحق، قال المراقبون إن الإدارة الاستعمارية «جمعت حولها حثالة المجتمع الوطني الأصلي». واجه وجود هؤلاء الأشخاص الفقراء من السكان الروس مع المنبوذين من سكان آسيا الوسطى، التركستانيين الخاضعين لهم، وزاد من النفور بين المتشددين المسلمين والمجتمعات المسيحية[1]. وبهذا كان حكم المجددين على «تاريخ تركستان» الذي وضعه الملا عليم مخدوم حجي واضحاً إذ رأوا فيه مستنداً ملطخاً بالعلاقات التي ربطته بالنظام الروسي في آسيا الوسطى، لذلك سعوا وراء تأريخٍ جديدٍ، وكأن هذا المؤرخ المعاصر وعمله لم يكونا موجودين.

حتى أوائل القرن التاسع عشر، بقيت تركستان الغربية مدركةً لتاريخها الرائع، على الرغم من أنه كان أيضاً مبهماً ومتباعداً، كما بقي السكان المقيمون في تلك المنطقة يقدسون قديسين وأبطالاً من غابر القرون. ومع ذلك، بقيت حالة التاريخ بوصفه نظاماً فكرياً، وسجلاً للسنين وشكلاً من أشكال الكتابات الشعبية، متزعزعة. ولم يكن السبب الكامن وراء هذه الحالة المتزعزعة الافتقار إلى التقدم التكنولوجي أو تراجع الحضارة

(1) ستار خان عبد الغفار أوغلي، «Fafarova-Khana Abdul-Vospominaniia Sattar»، Turkistan wilayating gaziti (1890)، وقد أعاد طبعه نيكولاي ب. أوستروموف، Sarty. Etnograficheskie materiely (Tahkent: Tipografiia Gazety «Sredneaaziatskaia Zhizn»، 1908)، ص. 138-39، 150-51؛ إدوارد ألوورث، السياسيات الأدبية الأوزبكية (لاهاي: موتون وشركاه، 1964)، ص. 27-29: أوجين شويلر، تركستان. مدونات رحلة إلى تركستان الروسية، خوقند، بخارى وخيوا، المجلد 2 (نيويورك، سكرايبنر، أرمسترونغ وشركاه، 1877) ص. 219-25، جورجي سافاروف، Kolonial'naia revoliustiia (opyt Turkestana) (موسكو: Gosudarstvennoe Izadatelt'stvo، 1921)، ص. 52.

من المكانة العالية التي تمتعت بها منذ قرون خلت، بل كانت النزعة المعادية للفكر التي قبضت على مراكز الخطابة والتعليم، والتي كانت ناتجة من القيود الإيديولوجية وناشئة عن جهلٍ وذعرٍ تامين. بدأ المجددون في مدن الجنوب بكسر حالة الغفلة التي سيطرت على عقول مواطنيهم وبتعريفهم مجدداً بإنجازات أجدادهم الراقين الإيجابية.

في الواقع كان في الإمكان توقع التحيز ضد حملات التنوير عندما انضم المتعصبون الدينيون والأوتوقراطية الجاهلة أو توحدوا في حاكم واحد كأمير بخارى نصرالله بَهادُر خان في منتصف القرن التاسع عشر. ولكن، بعد العام 1900 بدا مثل هذا العداء ضد التعليم متناقضاً تناقضاً غريباً في ضوء الظروف المتغيرة والسجل التاريخي المتطور المحفوظ في مجموعات المخطوطات التركستانية الشاملة. إلا أن العلماء المحليين والأجانب بدوا مدركين حقيقة وجود منابع المعرفة الغنية هذه، في حين أن المحافظين الدينيين عارضوا بحماسة الأعمال التاريخية الحديثة وكذلك استعمال الأعمال القديمة.

ترأس محمود خوجه بهبودي (راجع الرسم 1.8) حركة المجددين لدحض اتهامات المحافظين القائلة إن كتابة التاريخ تخدم فقط الغايات الوثنية والتافهة بالقول إن القرآن الكريم وسنة الرسول محمد ﷺ الشريفة أيدت تقبل دروس التاريخ. أشار محمود خوجه بهبودي إلى آيات شريفة من القرآن الكريم تقدم عدداً من المقاطع تتعلق بأخبار الماضي وقصصه:

في مجموعة من الآيات، يعرض القرآن قصصاً وأخباراً عن أحوال قبائل العرب وعن الأحداث التي عاشوها. كما توضح هذه الآيات قصص أهم فئات القوم والخلق وأهم الرجالات وأوضاعهم التاريخية والأحداث التي اختبروها[1].

(1) محمود خوجه، التاريخ والجغرافيا Tarikh wa Jaghrafiyya، آيينا، رقم 27 (26 أبريل، أبريل، 1914): 502.



الرسم 8.1 صورة محمود خوجه بهبودي (1874-1919)، إصلاحي بارز من سمرقند.
ميان بُزُرك- صاليحوف Miyan Buzruk-Salihov، Ozbek Teatr tarikhi uchum
.materiyallar, (1935)

ويذكر محمود خوجه بهبودي أيضاً شرحاً تحليلياً عن «علم التاريخ» الذي يشير إلى أن التاريخ والمعلومات التاريخية تشكل تقريباً ربع المصحف الشريف. وذهب الزعيم المجدد إلى تذكير التركستانيين بأن «هذه القصص التي يعرضها الله سبحانه وتعالى تشكل جوهر علم التاريخ وأساسه، كما أنها تأمرنا نحن المسلمين بدراسة التاريخ الماضي وكذا الروايات بعد تأليفها. فيما بعد أشار مؤرخون إلى تاريخية كتاب المسلمين المقدس ذاكرين على سبيل المثال علاقات الرسول الكريم ﷺ بشيوخ القبائل والأجوبة التي قدمها نوح (عليه السلام) إلى شيوخ قبائله في السورة 13.11. ولم تشكل المقاطع التي تروي أخبار الإسكندر الكبير في القرآن إلا دليلاً لإقناع سكان آسيا الوسطى[1].

شكلت خطوةٌ ثانيةٌ ضمن جهود الإصلاحيين لتحسين حالة التاريخ في تركستان القرن العشرين هجوماً مفتوحاً على نزعة رجال دين الدولة المناهضة للفكر: «يا للأسف... يتكلم بعض الأشخاص من دون أن يفكروا، ويشيرون إلى دراسة التاريخ والجغرافيا بالعدائية والخطيئة». ويشير محمود خوجه بهبودي إلى أن هذا الموقف يمكن أن يترك الناس بحالةٍ يرثى لها من الجهل ويمكن أن يؤدي إلى أخطاء مخزية، ومنها على سبيل المثال، الحوادث المربكة التي طرأت في أثناء محاضرة قرآنية في سمرقند حضرها محمود خوجه بهبودي في العام 1907. ففي هذه المحاضرة سأل أحد مدعي العلم، وأحد مريدي أهم المعلمين الدينيين وأكثرهم علماً وإمام لحيٍّ مؤلَّفٍ من 200 منزل، سأل علناً: «أيها المعلم، هل عاصر الناس في عهد الرسول ﷺ تفسيرات للقرآن الشريف؟» وإذ دهش بهبودي كثيراً من هذا السؤال، فقد ذكّر قراءه أن تفسيرات القرآن الكريم لم تبدأ إلا بعد عدة قرونٍ من وفاة الرسول. ويختتم المجدد الورع التقي حديثه عن تلك الحقبة قائلاً إن «هذا الإخفاق في دراسة التاريخ هو وحده خطيئة[2]». في الواقع، حملت قصة محمود خوجه بهبودي عن هذا الملا، الذي لم يكن حقيقةً ملا أو رجلاً مثقفاً، سخريةً مضاعفةً؛ فالمبدعون التركستانيون يعرفون أن التاريخ والجغرافيا شغلا مكاناً في مناهج التعليم التي اعتمدتها مؤسسات المسلمين التعليمية العليا.

(1) مصدر ذكر سابقاً، ص. 502-3، مظهر الدين صدّيقي، المفهوم القرآني للتاريخ (قراشي: المعهد المركزي للبحوث الإسلامية، 1965)، ص. 205؛ تفسير القرآن، أرثر ج. أربيري، ترجمة (تورنتو، أونتاريو، ماكميلان، 1969)، سورة 83:XVIII.

(2) خوجه، التاريخ والجغرافيا Tarikh wa Jaghrafiyya، ص. 504.

يلمح محمود خوجه بهبودي متابعاً عرض حجته ضد خصوم كتابة التاريخ المحافظين إلى الأدلة السلوكية المفرطة التي كانت سائدة بكثرة في خطابات آسيا الوسطى. وتضمنت الحوافز لتلبية موجبات الدين الخاصة وفقاً للكاتب المجدد، حاجة الناس إلى دراسة التاريخ ومعرفته للعيش في العالم الحاضر ولاكتساب الذكاء وللتحول إلى أشخاص كاملين وعادلين. إن دراسة التاريخ أمرٌ أساسيٌّ للباديشاه والوزير والمسؤول الحكومي والسياسي». تحدث كاتبٌ مجددٌ آخرُ بوضوحٍ عن مجموعةٍ إضافيةٍ من الأسباب لكتابة التاريخ أكثرمن محض قراءتها. وإذ وضع هذا الكاتب المجدد نسخته الخاصة عن التاريخ الوطني، كتب عن المجتمع التقدمي وصنفه وأسس لخطوةٍ أساسيةٍ للتقدم بالمجتمع نحو الحداثة.

في حال لم يحن الوقت بعد للقيام بالخطوة الأولى للتقدم خلال درب تسمح لنا بمعرفة تاريخنا القومي، لا بد لنا على الأقل أن نحضر باستمرار للانطلاق نحو هذه الطريق المحددة. وفي حال منحنا نحن التركستانيين أهميةً لتاريخنا القومي بدءاً من تاريخ اليوم، وبدأنا شيئاً فشيئاً القيام بالدراسات والأبحاث الضرورية، سينتهي بنا الأمر إلى إصدار عملٍ كاملٍ من هذا النوع[1].

كتب أحد الكتّاب المحليين المجهول الهوية ولكن من المجددين وفقاً لما تشير إليه ملاحظته، في العام 1914 في إحدى صحف المجددين الرئيسية عن «الحاجة إلى كتابة تاريخ تركستان» وأكد إدراكهم للمصادر التاريخية كما انتقد اللامبالاة السائدة تجاه هذه المصادر:

نجهل نحن التركستانيين تماماً أحوال أجدادنا السابقين وكذلك تاريخيّة أحداث التركستانيين. ونحن نعلم أنه لم يظهر حتى الآن عملٌ مكتوبٌ ومنظمٌ ومفيدٌ وكاملٌ مزودٌ بأبحاث جديدة عن تاريخ تركستان. صحيح أن هذا المؤرخ لم يظهر بعد من بين أبناء الأتراك لأنه بالمناسبة قد بات نسل الأتراك لا يستحق شيئاً ومن ثَمَّ لم يعد لدينا ابن حقيقي.

ويذهب الكاتب إلى تحذير القراء من تبرير افتقار تركستان إلى تاريخ مكتوبٍ جديدٍ. ويتأمل الكاتب آسِفاً الجهل الذي فرضته آسيا الوسطى على نفسها، معلناً:

---

(1) حجي معين، «Milliy ta'rikh haqinda»، آيينا رقم 10 (فبراير 28، 1915): 258

لدينا تاريخنا. انظروا إلى عدد الكتب التي كتبت حقيقة باللغات التركية والفارسية والعربية عن أحداث تركستان وظروفها في القرون السابقة... لا شك أننا نجهل جميعنا معظم هذه الكتب التاريخية، ولكن وإن بتنا نعلم بوجود بعض منها، فإننا لن نهتم مطلقاً بنشرها وطباعتها[1].

تمتلك آسيا الوسطى مصادر غنية لمعلومات تاريخية. سافر عدد من الباحثين إلى تركستان، بخارى وخيوا من أوروبا وروسيا أو أميركا في القرن التاسع عشر للحصول على مخطوطاتٍ من بازارات المنطقة ومن الأفراد والمكتبات المصادرة. ومن بين هؤلاء الباحثين نذكر ألكسندر ل. كون، بترو إ. ليرش، أوجين شولير، أرمينيوس فامباري وغيرهم. عرف الزعماء المجددون أن الروس والأوروبيين كانوا يشترون مخطوطاتهم ويصدرونها. وحذر أحمد زكي وليدي في تقاريره من نتائج ضياع هذه المستندات، وأحمد زكي وليدي الذي عرف لاحقاً بطوغان (1890-1970) هو باحثٌ تركيٌّ شابٌ أتى إلى مدن وادي فرغانة في العام 1913. فوضت مؤسسة علم الآثار والتاريخ والإثنوغرافيا في جامعة قازان هذا الباحث المغامر وقائد الباشكير المستقبلي بتفقد مجموعات المخطوطات قيد الإعداد وفي مراكز خانات قوقان السابقين. وفي الصيف التالي أرسلته لجنةٌ روسيةٌ لدراسة آسيا الوسطى وشرق آسيا التابعة لمعهد العلوم الإمبراطوري إلى بخارى للغاية نفسها. وفي حوارٍ أجراه مؤلف هذا الكتاب مع طوغان في العام 1967، صرح هذا الأخير أنه التقى المجددين التركستانيين بمن فيهم محمود خوجه بهبودي في أثناء تلك الرحلات الميدانية إلى آسيا الوسطى. أقام البروفيسور طوغان علاقاتٍ وثيقةً مع مجددي سمرقند وفرغانة، وبفضل النتائج الواسعة التي جمعها يضاف إليها حماسه، كان الأثر الذي نتج عن المعلومات المنظمة عن تاريخ الأتراك والإدارات غير المسيحية كبيراً. اختلف الإطار التركي الذي قدمه عن التحقيقات التاريخية كثيراً عن المفهوم السلالي الذي اعتاد عليه السكان في المنطقة وتقدم نحو فكرة بعض التقسيمات الإثنية التي لم تطبق بعد في مفهوم آسيا الوسطى الخاص بالتاريخ.

وفي ذلك الوقت تقريباً، زار الإصلاحي التتاري البارز من بلاد القرم إسماعيل بيه گاسپيرالي (1851 - 1914) مجدداً آسيا الوسطى وعزز أفكار المجددين المحليين في ما يتعلق بالتعليم والتاريخ واللغة. ونقل بإصرارٍ رسالةً فحواها أن التقدم يأتي من خلال

(1) Tirkistan ta'rikhi kerak، آيينا، رقم 38 ((يوليو 1914): 898-99

التعليم الحديث. أثرت جريدته «ترجمان» Taurjuman بقوةٍ في سكان آسيا الوسطى المنفتحين منهم والأميين الذين شكلوا 20٪ من مشتركي الجريدة الذين بلغ عددهم 1000 مشتركٍ[1].

في أوائل العام 1911، صدرت جريدة «سراج الأخبار» من أفغانستان باللغة الإيرانية، وناقشت في تركستان موضوع اعتماد الآسيويين على ذاتهم والدفاع عن حقوقهم. دخلت صحف أخرى صدرت بلغات يمكن فهمها إلى المنطقة من مصر، الهند وتُركيةِ ونقلت رسائل عن التجدد الاجتماعي والفخر الإثني. اجتمع المجددون المتنامي عددهم حول فكرة أنه لا بد أن يتجدد سكان آسيا الوسطى وأن يلحقوا بركب التطور في الشرق الأوسط ولاسيّما في العالم الإسلامي. وعنت كلمة التجدد في تلك الآونة تنشيط ممارسات الإسلام على كونها إيديولوجيا البلاد الأساسية، إنهاء سيطرة رجال الدين الجاهلين والمتعصبين وتثقيف الناس حول العالم الخارجي واحتمالات إنهاء التخلف الاجتماعي، الاقتصادي والسياسي في آسيا الوسطى. والأهم من ذلك كله، عنى مفهوم التجدد تربية الجيل الشاب وفقاً لطريقة جديدة، متنورة وغير خرافية يرون وطنهم من خلالها جزءاً من الكون الأوسع بشعوبه ودوله جميعاً. خلقت هذه الأهداف صراعاً بين الإصلاحيين المحليين والمسؤولين في آسيا الوسطى ورجال دين الدولة، ولاسيّما أن الإصلاحيين عمدوا إلى استعمال تأريخ جديد يضاف إلى ذلك عدد آخر من الأدوات لتحقيق هذه الأهداف.

في ذلك الوقت، سأل قارئ إحدى الجرائد رئيس تحرير جريدة «صدى تركستان» الصادرة عن المجددين، عن الجهة التي ستكتب حقًّا تاريخ تركستان القومي؛ فكان الجواب: «برأينا، إن كتابة مثل هذا التاريخ ستكون مهمة صعبة جداً، وفي الوقت الحالي يبدو أن إنجاز هذه المهمة يفوق إمكاناتنا». وفي النتيجة، يقول رئيس التحرير: يضع التركستانيون أملهم في المؤرخ الشاب، أحمد زكي وليدي أفندي (وهو شخص رأى فيه الناس رجلاً ملماً بتاريخ تركستان).

---

(1) أحمد ز. فاليدوف، «O sobraniiakh rukoopisei v bukharskom khanstve (otvhet o komandirovke)»، Zapiski Vostovhnago Otdieleniia Imperatorskago Russakago Arkheologichedkago Obshchedtva، المجلد 23 للعام 1915 (1916): 245، 248-261، خوجه، Ismail beg hazratlari ila sohbat، آينا رقم 49 (27 سبتمبر، 1914): 162-64؛ ترجمان Tarjuman، العدد رقم 1 (1885)، ذكره ظريف رجابوف، Iz istorii obshchestvenno-politicheskoi mysli tadzhikskogo naroda vo vtoroi polovine XIX I v nachale XX vv. (ستالين أباد: 1957 ،Tadzhikskoe Gosudarstvennoe Izadatel'stvo) ص. 386-87.

وجاء تأييد المؤرخ الباشكيري الشاب لتأكيد قابلية المنهج التركي وكذلك تقبل التركستانيين لغريب يقدم خدمة ثقافية حيوية لآسيا الوسطى. كسب أحمد زكي وليدي ثقة التركستانيين من خلال زياراته لآسيا الوسطى ولكنه ربح ثقتهم الأكبر من خلال كتابه الأول الذي قام بنشره «تاريخ الأتراك والتتار» (1912). تضمنت هذه الدراسة، التي نشرت بالخطين التتاري والعربي المألوفين لدى التركستانيين، خرائط للمنطقة التركية المغولية الكاغانية الكبرى في القرن الثالث عشر، وشملت الخريطة المرسومة آسيا الوسطى، وقدمت الملاحق مقتطفات من عدد من أبجديات القرون الوسطى التي استعملها الكتاب لنقل «المعرفة التي تؤدي إلى السعادة» Qutadghu bilig، دليل آسيا الوسطى لحكومة ونظام إثني جيد بقلم يوسف خاص حاجب في تركستان الشرقية. ربط أحمد زكي وليدي التركستانيين بالتتار والباشكير بالبخاريين في كتابه، علماً أن هذه العلاقات تعود إلى الغزوات الروسية لقازان وأستراخان في القرن السادس عشر. أقر مجددو تركستان أن ما من أحد من طائفة الإصلاحيين في المنطقة كان في إمكانه أن يكتب تاريخاً مماثلاً مع كلٍّ وجهات النظر الضرورية، وكان أن بدا هذا الإقرار بمنزلة تلميح مؤلم بحق زملائهم وقراء الصحف[1].

في الواقع، أسهم النظام التعليمي الإسلامي لدرجة معينة بخلق هذا النقص. فمدارس المنطقة الابتدائية، التي كانت تستبعد الدراسات التاريخية من دروسها، لم تسبب أي رعب بين صفوف الناس المتعلمين. شعر الزعماء المجددون بالإحباط إذ رأوا أن مؤسساتهم التعليمية التي تتبع المنهج الحديث استرعت النقد من المحافظين لأنها تضمنت مادة التاريخ. في الواقع قرأ التلامذة في المدارس فقط الأطروحات الدينية ومنها على سبيل المثال «تاريخ الإسلام»، و«التاريخ المقدس»، وكلاهما بقلم شكريان رحيمي أو كتاب «تاريخ الأنبياء» بقلم كاتب مجهول. ومن المرجح أن هذا الكتاب هو تعميم لعمل من القرون الوسطى بقلم الرّابغوزي، في حين أنهم لم يدرسوا أي تاريخ علماني. وفي ذلك الوقت، أدخلت بعض المدارس في مناهجها تاريخ الأتراك وبعض الجغرافيا، ومن هذه المدارس نذكر مدرسة منوّر القاري عبد الرشيد خان أوغلي (1880-1933) في طشقند وكذلك المدرسة الإصلاحية[2].

(1) «Turkistan ta'rikhi kerak»، ص. 899-900؛ ص. 504، ك. إ. بندريكوف، Ocherki po istorii narodnogo obrazovaniia v Turkestane (موسكو: Besbozhnik، 1960) ص. 268-69.

(2) خوجه، التاريخ والجغرافيا Ta'rokh wa jaghrafiyya ، ص. 504؛ ك. إ. بندريكوف، Ocherki po istorii narodnogo obrazovaniia v Turkestane (موسكو: Besbozhnik، 1960)، ص. 268، 343، 379.

لاقى التاريخ العلماني نسبياً القليل من الاهتمام في المؤسسات التقليدية. ونادراً ما كان يلاقي اهتماماً أكبر في المدارس الحديثة، ولكن لم يكن ذلك ليعني افتقاد الباحثين المنفتحين في تركستان للوعي بأهمية هذه المجالات وعلاقاتها البينية. وفي هذا الصدد ربط أحد المجددين المثقفين التاريخ بالجغرافيا وقال معلقاً، «لفهم التاريخ فَهْماً جيداً، لا بد من فهم الجغرافيا أيضاً. يفسر التاريخ بعض الأحداث، ولكن الجغرافيا تصف المكان حيث وقعت أحداث معينة والتأثير الذي سببته. وبهذا إن التاريخ والجغرافيا يشابهان الحاوي والمحتوى[1]». ويتابع الكاتب عينه ويفصل فهمه لمختلف فروع الجغرافيا- الرياضيات، العلوم الطبيعية، علم المعادن، علم النبات، التاريخ وعلم السياسة- وللاعتراف بوجود وحدة بين علم الفلك والجغرافيا. وأبعد من ذلك، تراه يؤكد أن شخصاً معيناً يمكن أن يمتلك المعرفة في مجال الجغرافيا ليفهم العناصر الأربعة ـ النار، الهواء، المياه والتراب ـ والمناخ، وتركيبة الغلاف الجوي الكيميائية، الكيمياء، الأرصاد الجوية، التي جمعها كلها تحت لواء علم الحكمة ilm-i hikmat. وبربط التاريخ بمجال المعرفة العلمانية بكاملها، يذهب الكاتب في القول إن دراسة الجغرافيا، هذا العلم الذي يشمل العلوم المتعلقة بالأرض والسماء، شرعية قانوناً، وكانت في غابر الأزمان موضوع كتب المسلمين الأساسي وكانت تلك العلوم جميعها تدرس في المدارس. ويعتقد الكاتب المجدد أن الافتقار إلى العلوم، والتجهيزات أو التجربة في المدارس جعلت السعي المعاصر وراء علم المعرفة أقرب إلى تحضير بعض الأرز من دون نار أو قدر»[2].

لم تَعْنِ هذه الاتجاهات في فكر المجددين التغير الاتجاهي في التأريخ فحسب، بل كانت تعني أيضاً نهاية عزلة طويلة عن التطورات الجديدة التي عرفتها مصر، تُركيِة والهند. نتج جزء من هذه المسكونية العلمانية من الغزو الروسي، الصحافة، والسفر السريع نسبياً وغيرها من وسائل الاتصال التي جلبت السرعة لهذه العملية. بات سكان آسيا الوسطى المدنيون يتواصلون مع مجتمع وآلة حرب غير مسلمين، وتقنياً مع مجتمع أكثر تقدماً وتنظيماً، فرض نظام أحكام وضوابط عسكرية غريباً، وأخمد النزاعات المحلية المسلحة والصراعات المسلحة في تركستان، بما في ذلك الثورات بين خيوا وبخارى. وكان أن

(1) خوجه، التاريخ والجغرافيا Ta'rokh wa jaghrafiyya، آيينا، العدد رقم 28 (3 مايو، 1914)، ص. 528-29.
(2) المرجع نفسه.

أعطى الانقطاع عن النزاعات الداخلية الناس الوقت للتفكير في الأمور الإيجابية.

ساعد الحكام الروس العسكريون، الذين دخلوا فقط سطحياً إلى حياة التركستانيين الاجتماعية والثقافية وبصعوبة إلى حياة الشعب اليومية، على تجميد التعبير الثقافي والديني في أسلوبهم المعاصر. فضّل المسؤولون الروس المحافظة على التقاليد على استقبال التجدد، وشجعوا اللفتات والأفكار الجديدة في بخارى وخيوا ولكنهم أظهروا عدائية لتركستان القيصرية.

على الرغم من المحافظة الروسية، ظهرت أوسع حاجات الحضارة في الإصلاحيين. فسألوا، كيف يمكن أن نجيب عن مشكلات التخلف تلك؟ في الواقع، كان اعتماد مناهج تعليمية مجددة وتقنيات تعليم حديثة يعني التحضير لأدوات تعليم جديدة. ولنشر التعليم بين الشباب والمراهقين ولإيجاد بديل للرأي العام القديم والضيق الذي تزامن مع طبقة الأميين في مجتمع آسيا الوسطى، جرّب المجددون في تلك المنطقة صحافة عامة شكلت منشوراتها أولى الجرائد والصحف التي صدرت سراً في تلك الحقبة. وصلت هذه الإصلاحات المبكرة من مدارس حديثة، كتب مدرسية حديثة وجرائد إلى بعض فئات السكان، ولكنها تركت عدداً من الموضوعات من دون معالجة وجماهير كثيرة لم تتمكن من الوصول إليها.

التعليم الجديد والتعليم القديم

وضع المجددون هدفين للتعليم، أولهما كان تعجيل التدريب ومقاومة الانتساب إلى المدارس القديمة. بعد مدّة قصيرة من ضم تركستان إلى روسيا، بدأ المبشرون والمسؤولون الروس بتقديم التعليم للشباب التركستانيين في مدارس وطنية روسية هجينة. وكما ذكرنا سابقاً، افتتحت إحدى هذه المدارس في شمكنت في العام 1874 وفي ذلك الوقت توسعت شبكة هذه المدارس ودرجة تقبلها توسُّعاً ملحوظاً. ومع حلول العام 1907، علّمت هذه المؤسسات ما يقارب 2700 تلميذ من سكان المنطقة[1].

---

(1) أوستروموف، Sarty. (طشقند: Izdanie Knizhnago Magazina «Bukhinist»، 1896)، ص. 140، مرجع سبق ذكره. (طشقند: Tipografiia Gazety «Sredneaziatskaia Zhizn»، 1908)، ص. 184.

قبل ظهور مدارس مجددي آسيا الوسطى في تركستان (نحو نهاية القرن التاسع عشر)، انتسب في إدارة سمرقند وحدها في العام الدراسي 1887، 23410 فتيان و109 بنات إلى المدارس الابتدائية والمعاهد البالغ مجموعهما 2013 مؤسسة. وما عدا المدارس الابتدائية البالغ عددها 1755، افتتح الروس أربع مدارس روسية وطنية لـ48 طفلاً و12 مدرسة يهودية لتعليم 317 تلميذاً. يضاف إلى ذلك، أنَّه اعترض المسؤولون الروس على سكان آسيا الوسطى الذين يتلقون التعليم الثانوي في المؤسسات الروسية. وفي هذا الصدد كتب نيقولا الثاني إلمنسكي، المبشر والاختصاصي في التربية: «في رأيي، لا ينبغي أن يتم جذب القيرغيز (أي القازاق) والسارت (أي المستعمرين التركستانيين) على الإطلاق إلى المدارس الثانوية وأن يقبل انتسابهم إليها... فالتعليم الروسي الابتدائي البسيط ولكن السليم والأساسي يبدو أصلح للسارت والقيرغيز والبرويات والكالميك». وفي رسالة سرية إلى كونستانتين ب. بوبيدونوستسيف، المدعي العام المحافظ المتشدد في المجمع الكنسي الروسي الأرثوذكسي في روسيا، كتب نيقولاي إلمنسكي أن إسماعيل بيه گاسپيرالي في بخشي ساراي في بلاد القرم قد بذل كل جهد ممكن لنشر التعليم الإسلامي، لصبغ النماذج الإسلامية بالتعليم الأوروبي، ولتوحيد المسلمين في روسيا وترسيخهم، ولفرض اللغة التركية العثمانية لُغة مشتركة للسكان الأتراك كافةً في روسيا. ويتابع المرشد إلمنسكي قائلاً: «يعني ذلك أن گاسپيرالي وشركاءه أرادوا منح التتار (ومن المفترض التركستانيين كذلك) التعليم الأوروبي ولكن ليس من خلال روسيا»[1].

مع حلول العام 1916 زاد عدد المدارس القديمة الابتدائية في إدارة سمرقند ليصل إلى 3210 بينما ارتفع عدد المعاهد الدينية ليبلغ 196 معهداً. ومع حلول العام 1910، ارتفع عدد المدارس الروسية الوطنية إلى 19 في الإدارة عينها. وعلى افتراض أن عدد التلاميذ والطلاب في كل مدرسة بقي ثابتاً، يمكن تقدير عدد التلاميذ الذين ارتادوا المؤسسات الإسلامية في سمرقند وحدها في العام 1916 بـ40 ألف تلميذ، بمعدل 11 إلى 12 تلميذاً

(1) م.م. فيرسكي، طبعة Sbornik materialov dlia statistiki samatkandskoi oblasti, za 1887 - 1888 gg.، المجلد رقم 1، (سمرقند: Izdanie Samarkandskago Oblastnago Statisticheskago Komiteta، 1890)، ص. 291؛ Kuroru Sviatieishago Sinoda-Pro-Pis'ma Nikolaia Ivanovicha Il'minskago k Ober Konstantinu Petrovichu Pobiedonostsevu (قازان: Izdanie Redaktsii Pravoslavnago Sobesiednika، 1895). الرسالة رقم 23، 29 فبراير/ فبراير، 1884، ص. 74-75، رسالة سرية، 10 فبراير 1884، ص. 63.

في كل مدرسة (على افتراض أن نمو السكان أسهم بعض الشيء في زيادة نسبة الانتساب).

ولمكافحة النزعة الارتدادية وللتغلب على معدل الخمول في معظم صفوف المسلمين التعليمية، افتتح المجددون التركستان مدارس خاصة بهم وحولوا بعض المدارس الإسلامية الحكومية إلى مدارس حديثة. ولم يكن افتتاح هذه المدارس جديداً. فقد سبقهم إلى ذلك إسماعيل بيه گاسپيرالي، الإصلاحي القرمي التتاري العظيم الذي أسس بنفسه إحدى أوائل المدارس الحديثة التتارية في سمرقند في العام 1893. في أنديجان حيث تكثر مصانع القطن ومحالجه، قام التتار بتأسيس مدارس حديثة في المدَّة التي لا تتعدى العام 1897 مع معلمين تتار لأولاد التتار وكذلك التركستانيين[1].

احترم سكان آسيا الوسطى التعليم وبجّلوه؛ وبناءً على التجربة التتارية، نشرت هذه الروح المدارس الحديثة الواعدة سريعاً في المنطقة. في العام 1900، أصبح الشاب منوّر القاري عبد الرشيد خان أوغلي (المشار إليه في ما يأتي بمنوّر القاري) أول تركستاني يفتتح مدرسة حديثة في الجزء الروسي من طشقند. في السنة نفسها، افتتحت مدرسة حديثة أخرى في بوستدوزان قرب عاصمة إمارة بخارى. ونظراً للمعارضة الدينية المحلية، لم تستمر هذه المدرسة طويلاً[2]. أسس محمود خوجه بهبودي وشريك مجدد مقرب منه، عبد القادر شكر أوغلي شكوري (1875 - 1943)، مدارس حديثة في سمرقند في بدايات العام 1904 في منزل بهبودي، (وكان شكوري قد افتتح مدرسة بنفسه في العام 1901)[3]. وإذ بلغت تكلفة التعليم في هذه المدارس ما يقارب 2 أو 3 روبلات في الشهر عن كل تلميذ، أقفلت بعد مدَّة قصيرة من افتتاحها[4].

---

(1) بندريكوف، Ocherki po istorii narodnogo obrazovaniia v TUrkestane، ص. 140، 253، 256، 259، 261.

(2) مصدر سبق ذكره، ص. 256-67؛ أ. صامويلوفيتش، «Bukhartsev-Pervoe tainoe obshchestvo Mlado»، Vostok I (1922)، ص. 97.

(3) سيرج زنكوفسكي، «Kulturkampf' قبل الثورة في آسيا الوسطى»، النشرة الأميركية السلافية والشرق أوروبية 14 (1955): 29؛ عبد القادر شكوري، في Ozbek Sawet entsiklapediyasi (طشقند: جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية Fanlar Akademiyasi ، 1971) المجلد رقم 1، ص. 41، Turqunsul، 25 yillik pidagok، «Ma'arif wa oqutghuchi»، رقم 4 (1926): 28-32؛ تم إدراج صورة الأولاد في المدرسة على الصفحة 29.

(4) أوستروموف، Sarty. (1908)، ص. 244-45.

نحو العام 1914، أسس سكان طشقند 15 مدرسة حديثة مع 24 معلماً و1230 تلميذاً، أي بمعدل 50 تلميذاً لكل معلم و82 تلميذاً لكل مدرسة. وتجدر الإشارة إلى أن معظم هؤلاء المعلمين تلقوا التدريب في معهد شيخانتور الجديد الذي أسسه منوّر القاري منذ ست سنوات. وفي المدَّة الممتدة بين العام 1910 والعام 1915، قدمت 73 مدرسة حديثة التعليم في فرغانة، سمرقند وسرداريا. ويذكر أن ست مدارس على الأقل استقبلت الفتيات فقط. ولوحظ بذل هذا المجهود أيضاً خارج منطقة تركستان الخاضعة للسيطرة الروسية. وفي المدَّة الممتدة بين العام 1908 تم افتتاح أربع مدارس ابتدائية للصبية في العام 1913 وعشر مدارس أخرى في العام 1917 في إمارة بخارى وإمارة خيوا على التوالي. سجل الإداريون القيصريون الذي شعروا بالقلق إزاء علمانية التفكير الجديد الذي ساد في هذه المراكز، وجود أكثر من 74 مدرسة جديدة في العام 1917 في المقاطعات التركستانية نفسها. وأظهرت هذه الأرقام الاستقرار النسبي في المحيط خلال سنوات التغيير الصاخب في روسيا الإمبراطورية ودخولها الحرب العالمية الأولى.

منحت بعض هذه المؤسسات المتواضعة التعليم لعدد لا بأس به من الأولاد. في قوقان، سجلت إحدى هذه المدارس انتساب 145 تلميذاً بينما سجلت أخرى انتساب 85 وثالثة انتساب 80. علم عبد القادر شكوري 117 تلميذاً في مدرسته في سمرقند. عندما أقام الكونت القيصري والسناتور كونستانتين ك. باهلن تفتيشاً رسمياً لمؤسسات آسيا الوسطى، في العام 1908، وجد أكثر من أربع مدارس يزيد عدد تلامذة كل منها عن 200 تلميذ. وبعيداً من الاستخفاف بالتعليم الإصلاحي، يشير إلى أن:

المدارس الحديثة... تستحق الانتباه الأهم... فقد ناضل الإصلاحيون المسلمون للسيطرة على المدارس النظامية. لقد كافحوا من خلال منظمات التعليم ومسائل الإدارة الخاصة بهم لإعداد مناضلين أقوياء ومتنورين للنماذج الإصلاحية. ويقول أحد معلمي المدارس الحديثة في مذكرة «إن المدرسة هي مؤسسة لخلق دولة موحدة في المستقبل»[1].

---

(1) بندريكوف، ocheri po istorii naodnogo obrazovaniia v Turkestane، ص. 259-61؛ [غراف ك. ك. بالن]، Uchebnoe dielo .Otchet po revizii turkestanskago kraia (سانت بطرسبورغ: Sentskaia Tipografiia، 1910) ص. 133-34.

ولهذا السبب وغيره من الأسباب المقلقة بالنسبة إليه، هاجم نيقولاي ب. أوستروموف (1846 – 1930) المدارس الحديثة في أعماله المنشورة، علماً أن أوستروموف هو مبشر روسي ومدير معهد المعلمين في تركستان ونادي طشقند الرياضي للرجال المخصص للروس المحليين. ولا بد من الإشارة إلى أن أوستروموف عمل رئيسَ تحرير لمجلة الحكومة باللغة التركية. وفي المدَّة عينها، حدد الحاكم العسكري العام ب.أ. ميشنكو (الذي خدم من الثاني من مايو 1908 وحتى 17 من مارس 1909) بين الشعوب التي أطلق عليها اسم سكان المنطقة الأصليين، ثلاثة تيارات فكرية مخربة: أفكار التحرير المناهضة للمسيحية، تيار التغيير الاجتماعي والأفكار الإصلاحية التي نشأت في مجتمعات التتار والأتراك. عارض مفتشو الدولة استعمال المنشورات المستوردة من تُركيِة أو منشورات المدارس المحلية التي لم تخضع للرقابة. بعد أن أقال القيصر الجنرال ميشنكو من منصبه بتهمة الفساد، عين مكانه السلافي أ.ف. سامسونوف حاكماً عاماً في تركستان للمدَّة الممتدة بين مايو 1909 حتى أغسطس 1914. وقد أبلغ سامسونوف سانت بطرسبورغ في خطاب أشبه بمجادلات السياسيين السّوفييت ما يأتي: «مع الأساليب المتبعة لتعليم هذه الموضوعات العلمانية في هذه المدارس الحديثة... نلاحظ انتشار الأفكار ذات طابع علني انفصالي ووطني ضيق. وفي حال تُركت الحرية لهذه المدارس، ستتحول في المستقبل ليس إلى مرتع للوحدة الإسلامية فحسب بل للوحدة التركية والآسيوية كذلك». بعد مرور عقدين، ستثير هذه المفاهيم تخوفاً خطيراً بين مناصري الزعامة السياسية في موسكو.

انطلاقاً من الكتب المدرسية والمناهج الإصلاحية، بدت هذه الملاحظة مبالغة. شعر الجنرال سامسونوف أن ثورات الشباب الأتراك والفرس قد شتتت عقول الشباب في آسيا الوسطى. من ناحية أخرى أهمل المسؤولون الروس الأكثر هدوءاً المفهوم القائل إن مدارس المجددين تشكل خطراً. كتب مفتش المدارس الحكومية في دائرة سرداريا ومن ضمنها طشقند «لم أجد أي ضرر يمكن أن ينتج عن المدارس الحديثة»[1].

(1) [أرشيف] جمهورية طاجاكستان ذات الحكم الذاتي، جمهورية أوزبكستان السّوفييتيّة الاشتراكية، الملف 47، القسم 3493. «Po voprosu o preobrazovanii Upravleniia uchbnymi zavedeniiami v uchebnyi okrug»، 11. 129–35، 1909، كما ذكر في بندريكوف، Ocheri po istorii narodnogo obrazovania v Turkestane،

وتشير السجلات إلى أن أعداداً كبيرة من المدارس الابتدائية القديمة قد عملت آنذاك في سرداريا وفرغانة التابعة لتركستان تماماً كما عملت في بخارى وخيوا. قدّر باحث سوڤييتي السكان في المدَّة التي سبقت العام 1917 فيما يخصُّ تلاميـذ المدارس الحديثة بـ12 إلى 1، الأمر الذي يحدد عدد تلامذة مدارس المجددين بين 8 و10 آلاف. ومع ذلك، اعتمدت ستة آلاف مدرسة على الطريقة القديمة في إدارات تركستان الأربع مقابل 100 مؤسسة تعتمد على الطريقة الحديثة. ثم علمت كل مدرسة من مدارس المجددين عدداً أكبر من التلاميذ بالمقارنة بالمدارس القديمة. ونظراً إلى نسبة الانتساب هذه، يمكن أن نستنتج أن التعليم الجديد كان قد وصل إلى عدة آلاف من الأولاد التركستانيين في المدَّة الممتدة بين العام 1900 والعام 1928[1].

في الواقع، اعترف عدد من الكتاب والمفكرين الأوزبك الكبار الذين شغلوا مناصب مرموقة في المؤسسات السّوڤييتيّة بانطلاقة المدارس الحديثة. وبعد العام 1901، انتسب الشاعر القوقاني المعادي حمزة حكيم زاده نيازي (1889-1929) إلى إحدى أولى مدارس المجددين في قوقان. كما استفاد عدد من أبرز شباب طشقند من أمثال عبد الرحيم أ. غيراتي (ولد سنة 1902 أو 1905 - 1976)، وغفور غلام (1903 - 1966)، ورحمة الله أتاكوزيو أويغون (ولد سنة 1905) وموسى طاش محمد أوغلي أيبك (1905 - 1968) يضـاف إليهم غـيرهـم ممـن رفضوا الاعـتراف بمـدارس المجـددين من أسلوب التعليم الذي اتبعته هذه المدارس حيث تعلموا أولاً أساليب الوعظ الأدبي التي كانت سائدة آنذاك[2].

ص. 274، 275، 276- 278؛ س. م. غرامينتسكي، «Otkrytyi vopros»، Turkestankie viedmosti، رقم 10 (1909): 42؛ تاريخ جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية Ozbekistan SSR tarikhi (طشقند: OzSSR Dawlat Badiiy Adabiyat Nashriyati، 1957)، المجلد رقم 1، الكتاب 2، ص. 347..

(1) تاريخ جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية Ozbekistan SSR tarikhi (طشقند:Ozbekistan SSR Fanlar Akademiyasi Nashriyati، 1957) المجلد الأول، الكتاب 2، ص. 348: Istoriia uzbekskoi SSR، المجلد 2 (طشقند: Uznekskoi SSR «Fan» Izdatel'stvo، 1967)، ص. 314.

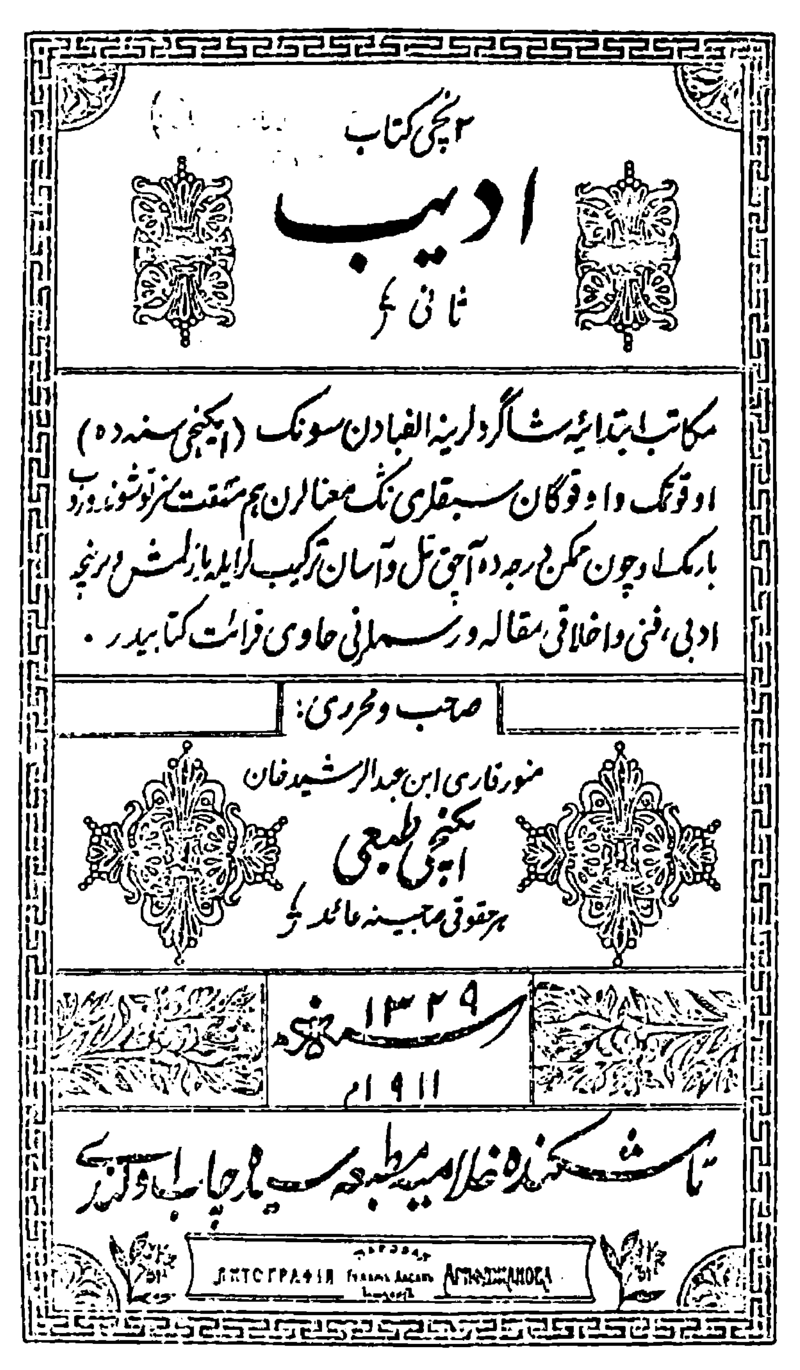
(2) awet ozbeskistanining yazuwachilari (طشقند: QzRSS Dawlat Badiiy Adabiyar Nashriyati، 1959)، ص. 98، 172-74، عبد الله أولاني، نسخة، Adabiyat khrestamatiyasi (طشقند: Ozdawnashr، 1933) ص. 376-77.

خلال الحقبة الأدبية الجديدة، بات الحصول على الإمكانات الخاصة للتعليم والترفيه في آنٍ معاً أفضل أنواع الوسائل لنشر رسالة الإصلاحيين داخل المدارس وخارجها. تلاءمت هذه التدابير مع غيرها من التطبيقات في مجال التعليم في آسيا الوسطى، إلا أن الرسائل المراد إيصالها من خلال الكتب وطريقة اختيار هذه الكتب اختلفت كثيراً. تداخل الشعر والحكايات مع المقالات الإعلامية في الكتب المدرسية المعتمدة في المدارس الحديثة.

برهن الكتاب المدرسي الذي يحمل عنوان Adib-i thani (المعلم الثاني، نحو 1903) والذي وضعه منوّر القاري، الاختلاف عن الكتب المدرسية الضيقة القياسية، تماماً كما فعل كتاب Adib-i awwal)المعلم الأول نحو 1901) الذي علّم طلاب المرحلة الأولى الأبجدية ولفظها وأوصل اليوم الكثير عن أولويات المجددين الأخلاقية. ينتقل كتاب قارئ «المعلم الثاني» الذي تألف من 44 صفحة وبيع بأقل من روبل (17 سنتاً tiyin) في صفحاته السبع عشرة الأولى من تضرع ورع مقتضب ومناقشة تتناول الإنسان المسلم، إلى دروس عن القراءة والكتابة (انظر الرسم 2.8). وكان أن فتح هذا الأمر الطريق أمام دروس أخلاقية Akhlaqi darslar عن علاقة الطفل بأمه وأبيه. ويعرض قصة تعليمية قصيرة بعنوان Bir ananing balasigha muhabbati (حب أم لطفلها)، تدعو الأطفال إلى تبجيل أمهاتهم واحترامهن[1].

---

(1) منور القارئ ابن عبد الرشيد خان، الأديب الثاني I thani-Adib، النسخة الثانية، (طشقند: Ghulmoya Matbu'asida Chab Awlindi، 1329 هـ./ 1911 م.)، ص. 1-17.


۲ نچی کتاب

ادیب

ثانی

مکاتب ابتدائیه شاگردلرینه الفبادن سونک (ایکنچی سنه‌ده)
اوقوتمک واوقوغان سبقلری‌نینگ معنالرین هم شفقت سیز اوتوشونه و زد
بارمک اوچون ممکن درجه‌ده آچیق تل و آسان ترکیب‌لار ایله یازلمش درنجه
ادبی، فنی واخلاقی مقاله ورسملرنی حاوی قرائت کتابیدر.

صاحب ومحرری:

منورقاری ابن عبدالرشیدخان

ایکنچی طبعی

هر حقوقی صاحبینه عائددر

سنه هجریه ۱۳۲۹

۱۹۱۱ م

تاشکندده غلامیه مطبعه سیده چاپ اولندی

الرسم 2.8 غلاف الكتاب المدرسي الإصلاحي الذي وضعه منوّر القاري تحت عنوان «المعلم الثاني» (1911، النسخة الثانية).

وعلّم كتاب «دروس العلوم» (Fanniy darslar) التلاميذ عرض الوقت مع رسم ساعة الجيب، كما يعلمهم أشهر السنة بثلاث لغات: العربية، الروسية والتركية rumcha. ثم يتعلم الصبية والفتيات معلومات عن القرون. ويشاهدون صوراً للقطار والباخرة اللذين يعملان على البخار. ومن خلال هذا الكتاب أيضاً يتعلمون فصول السنة الأربعة وأيام الأسبوع بالعربية والفارسية والتركية، ولكن ليس باللغة التوركية إذ يعرف الأولاد الاسماء الفارسية في تركستان. ويقدم الكتاب بعد ذلك درساً أخلاقياً آخر عن الكذب وقول الحقيقة. وتبرهن حكاية أخرى الدرس بواسطة قصة ولدين يكسران الساعة وهما يلعبان في المدرسة. عندما سئلا من كسر الساعة اعترف أحد الولدين بالحقيقة، فهو من ثَمَّ ولد صادق، في حين أن الولد الآخر لام صديقه فظهر من ثَمَّ ولداً كاذباً. بعدئذٍ يقوم رجل بمكافأة الولد الصادق ويؤنب الولد الكاذب. في الواقع، ما كان لأي وسيلة أخرى أن تجعل من الدرس أمراً أوضح وأسهل من ذلك[1].

يضيف الكاتب قصةً أخرى عن پاديشاه قاسٍ طلب منه أحد الدراويش أن يكف عن العيش الرغيد لتفادي أي آثام جديدة، فيجنب من ثَمَّ نفسه ورعاياه المزيد من المهانة. تبعاً لهذه الهداية، يصحح الپاديشاه القاسي من نفسه «ساحباً يده من الطغيان». تعرف هذه القصة التلاميذ على فكرة الملك العادل وعلى مفهوم تخليص الزعيم السيئ وتحسينه من خلال رجل ورع حاد الذكاء. يمهد هذا المثل الطريق أمام ستة رسومات تصور حيوانات، وأسماك وحشرات، ويكمل الكاتب ليقدم درساً أخلاقياً آخر عن «الطفل المربى» Tarbiyali bala الذي تعلم طريقة التصرف والسلوك والكلام الحسن واحترام الأشخاص المهمين. وبهذه الطريقة، اقترب كتاب «المعلم الثاني» من أحد الأهداف التي ابتغى المجددون تحقيقها من خلال التربية، ألا وهي إعداد أشخاص مهذبين وأكفاء في آن معاً. ولا بد من الإشارة إلى أن الجغرافيا والدولة والحكومة قد تم تناولها بالطريقة عينها.

وتبين قصة أخرى، تتحدث عن الإسكندر الكبير ومعتوه تقي dewana يشابه شخصية مشرب Mashrab الشعبية التي كانت رائجة في القرن الثامن عشر، ضعف الملوك المشهورين أمام أصغر الخلق. ففي هذه القصة يعجز الإسكندر الكبير عن أمر الذباب

---

(1) منور القارئ، الأديب الثاني i thani-Adib، ص. 9، 11، 18-19.

بالتوقف عن إزعاج المعتوه التقي وضرب وجهه ويديه. كما تعلم هذه القصة درساً في التواضع[1].

ويكمل منوّر القاري الحكايتين التعليميتين القصيرتين الأخيرتين بسطرٍ أو سطرين يشير فيهما إلى العبرة المرادة منهما. وتتحدث قصة أخرى بعنوان «الرفيقان» Ikki yoldash عن رفيق شاب سريع ترك رفيقه المسن البطيء عندما هاجمهما دب. أنقذ الرجل المسن نفسه حين بقي متمدداً على الأرض بلا حراك وترك الدب يشتم حول رأسه ويرحل... عندما خرج الشاب من مخبئه، قال ممازحاً: «آه يا صديقي ماذا همس لك الدب في أذنك؟» فيجيبه رفيقه: «لقد همس لي، بعد ما حدث لا تحاول أبداً أن ترافق شخصاً يتركك فجأة في أوقات عصيبة مماثلة». ويختم الكاتب الكتيب بمقاطع مقفاة سهلة الحفظ وموقعة منه[2].

انتشرت كتب المؤلفين المجددين الترفيهية والتعليمية ككتاب «المعلم الثاني» في المدارس الحديثة والمكتبات الصغيرة في آسيا الوسطى. يضاف إلى ذلك المقررات التمهيدية للأطفال وكتب تعليم القراءة والكتب المدرسية للتعليم الديني. أعد منوّر القاري كتاباً من 36 صفحة تحت عنوان «حوائج دينية» Hawaij-I dinniya في العام 1910، وكتاباً في علم الحساب من 120 صفحة تحت عنوان «حساب» Hisab وهو قمة التجديد الجذري في التربية الإسلامية، وكتاباً في الجغرافيا من 49 صفحة تحت عنوان Yer yuzi، مع كتب أخرى تمت، كما العادة، طباعتها مرات عدة. وألف الكاتب المجدد الخصب محمود خوجه بهبودي ثمانية كتب مدرسية تطبيقية على الأقل. وإذ شدد على ضرورة تعليم الأطفال التركستانيين عن مكانهم في الأرض، أعد كتباً مدرسية عدة نذكر منها: مدخل إلى الجغرافيا Madkhal jaghrafiya في 88 صفحة في العام 1905، ومختصر في الجغرافيا العامة: قارة آسيا Mukhtasar jaghrafiya-i ʿummumiy: Asiya qitasi في 99 صفحة في العام 1906. كما كتب مقررات تمهيدية للمبتدئين وكتيبات دينية منها «مختصر تاريخ الإسلام» Mukhtasar tarikh-i islam في 38 صفحة[3] في العام 1909. ومن المؤلفين

(1) منور القارئ، إسكندر ذو القرنين Iskandar dhualqarnain، حجاج إلى درويش Hajjaj ila darwish، في الأديب الثاني Adib-i thani، ص. 20، 21-30، 41.

(2) منور القارئ، الأديب الثاني Adib-i thani، ص. 42-44.

(3) مصدر سبق ذكره، ص. 2؛ محمود خوجه بهبودي، Padarkush yakhud (oqumagan balancing hali?)

المعروفين الذين كتبوا وطبعوا كتباً مدرسية جديدة وعلموا في المدارس الحديثة نذكر المفكر الطشقندي عبدالله أولاني (1878 - 1934) وصدرالدين عيني (1878 - 1954) الذي تخرج في معاهد بخارى الدينية.

في الواقع أظهر المؤلفون تنوعاً وقدموا موضوعات واسعة في نصوصهم، إلا أنهم أعلنوا جميعاً ورعهم وتقواهم. ظهر عدد من الكتب المدرسية بطبعات تركية وفارسية، إذ علّمت مدارس بخارى، وخيوا، وتركستان بهاتين اللغتين. يقدم كتيب حمزة حكيم زاده نيازي «القراءة السهلة» (Yengil adabiyat، 1914) في 45 درساً على مدى 12 صفحة قصصاً متنوعة تدعو الشباب إلى الدراسة وإلى التواضع والصدق والورع. ويتناول الدرس الأول كالعادة موضوعات دينية ويبدأ بعبارة بسيطة ومقفاة: «الله واحد لا شريك له، الحي القيوم» (Khuda birdur bi sherik\ Olmas hich daim tirk)[1].

منذ بداية القرن، أعد المؤلفون التركستانيون مع مجموعة من المؤلفين التتار والأتراك والفرس والأذربيجانيين كتباً مدرسية إعدادية لتلبية حاجات التعليم الإصلاحية الأساسية. سببت العروض المنوعة التي قدمها عدد من المؤلفين والتي استكملتها منشورات غير منسقة في مناطق مشتتة وبعيدة، ما يمكن أن نصفه بالفوضى في المدارس الحديثة. ولكن مع غياب نظام صلب انتشرت الكتب والأفكار في المدارس وبقي المعلمون موحدين ومنتظمين تنظيماً يثير الاستغراب على الرغم من أن معظم المدارس عملت بطريقة مستقلة. في الواقع، أسهمت هذه الاستقلالية بتوفير أثمن تعليم للمعلمين والأهالي والأولاد.

وللسبب عينه حيث إن الكتّاب الأوائل تبعوا نماذج قليلة، تلقى الرعايا أيضاً معاملة مشابهة إن لم تكن مطابقة. عمل المجددون من أجل تحقيق نتائج عملية. في العام

(سمرقند: تيبو ليتوغرافيا ت-فا ب. غازاروف إ ن. سليانوف Gazarov I N .va B-Litografiia T-Tipo. Sliianov، 1331 هـ/ 1913 م.) ص. 19، ترجمه إداوارد آلوورث في «القتل كمجاز في دراما آسيا الوسطى» Murder as Metaphot in the First Central Asian Drama، أورال- ألتايك ييربوك Altaic Yearbook-Ural، رقم 58 (1986): 82، 95، 97.

(1) أ. ب. بازاروف، Zade Niiazi-Ideinye osnovy tvorchestva Khamzy Khakim (طشقند: Izdatel'stvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSR ، 1960)، ص. 20، حمزة حكيم زاده نيازي، Yengil Adabiyat ، في ألكسندر أ. سيمينوف، نسخة، Sobranie vostovhnykh rukopisei Akademii Nauk Uzbekskoi SSR، المجلد 7 (طشقند: Izdatel'stvo Nauka Uzbekskoi SSR، 1964) ص. 261.

1906، نقلت إحدى الجرائد حديثاً لمنوّر القاري يهاجم فيه أسلوب التحفيظ المعتمد في المدارس القديمة واختيارها لنصوص مستعصية لتلاميذ المدارس الابتدائية: «لو وضعنا كتاباً لتعليم القراءة بين يدي التلاميذ عوضاً عن أعمال فضول، وكتاباً لتعليم العقيدة بدلاً من أعمال نوائي، وكتاب حساب بدلاً من أعمال بيدل، وكتاب معرفة تطبيقية عوضاً عن أعمال حفيظ؛ لكانت النتائج عظيمة ولتمكنا من إعداد التلاميذ ليصبحوا أفراداً مسلمين حقيقيين»[1].

أدرك منوّر القاري الحاجة إلى إعطاء التلاميذ كتباً مفهومة تتلاءم وسنهم أكثر من حشوهم بقصائد القرون الوسطى الشرقية وقصائد القرون الوسطى التركية المعقدة والخرافية. واجه التلاميذ خلال آسيا الوسطى في المناهج القديمة مع الشعراء الأتراك والفرس الأربعة الذين سماهم القارئ، عدداً من شعراء القصيدة الخرافية مثل صوفي الله يار Sufi Allah Yar، بابا رحيم مشرب، وغيرهم. في الواقع، من دون تمديد سنوات التعليم كان في إمكان عدد قليل من التلاميذ التعلم والتثقف تحت ظل النظام القديم، ومع ذلك، كانت المدارس الابتدائية في القرن العشرين لا تزال تعتمد هذه النصوص الصعبة الغامضة منذ الصفوف الأولى. ومن اللافت أن عدداً من الأفراد المثقفين تخرجوا في المؤسسات التي تعتمد النظام التعليمي الإسلامي، إلا أن النظام أخفق في إعداد مجتمع مثقف في عمومه في آسيا الوسطى المعاصرة[2].

قدم المنهاج في المدارس الحديثة دروساً لتعليم القراءة والكتابة باللغتين التركية والفارسية، والحساب، والتاريخ الطبيعي، والجغرافيا مؤكِّدٌ أنَّه منح الكثيرِ من الاهتمام لتعليم الدين الإسلامي. قدم البرنامج الذي وضعه منوّر القاري لست سنوات والذي ينص على إعطاء دروس أسبوعية في مدرسة طشقند الابتدائية الحديثة في العام 1911، تعليماً واسعاً نسبياً بالمقارنة بالمنهاج الأرثوذكسي القديم. كان كل تلميذ يقضي 11 ساعةً في تعلم المواد الدينية مستعملاً لهذه الغاية كتب تعليم الدين الإسلامي التي وضعها منوّر

(1) Taraqqiy (14 أكتوبر/ نوفمبر، 1906)، أتى على ذكرها ظافر رجابوف، في Iz istorii obshchestvenni-politicheskoi mysli tadzhiksogo naroda vo vtoroi polovine XIX I v nachale XX vv. (ستالين أباد: Tadzhikskoe Gosudarstvennoe Izdatel'stvo، 1957)، ص. 392.

(2) إدوارد آلوورث، المجتمع الفكري والأدبي المتغير»، في نسخة إدوارد آلوورث، آسيا الوسطى، قرن من الحكم الروسي (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، 1967)، ص. 350-51.

القاري باللغة التركية «حوائج دينية»، ومقاطع من القرآن الكريم، ومراحل تاريخية من حياة الرسول محمد ﷺ بالاعتماد على كتاب شاكرجان رحيمي Shakirjan Rahimiy المعنون «التاريخ المقدس» Tarikh-i muqaddas، وأخيراً قواعد قراءة القرآن الكريم قراءة تعبيرية بالاعتماد على كتاب المجددين الذي يحمل عنوان «تجويد» Tajwid [1].

وقضى الطلاب تسع ساعات إضافية في الأسبوع في دراسة الدروس الأخلاقية ونسخها يضاف إلى ذلك قواعد اللياقة والمجاملة. وخصص التلاميذ أربعاً من أصل هذه الساعات التسع لقراءة كتاب «المعلم الثاني» لمنوّر القاري، الذي أشرنا إليه سابقاً. وكذلك خصصت ساعة لدراسة قصائد القرن الثامن عشر الأسطورية التي نظمها صوفي الله يار Sufi Allah Yar بالتأكيد باللغة الفارسية/ الطاجيكية. وأمضى كل تلميذ ساعتين لدراسة الحساب، وساعتين لدراسة الجغرافيا وساعة للتاريخ الطبيعي، فيكون من ثَمَّ المجموع 25 ساعة من التعليم في الصفوف، وهو في الواقع عدد لا بأس به لتلاميذ المدارس الابتدائية. ولا ضيم أن نذكر ههنا أن تلاميذ صف الرابع في مدرسة حديثة أخرى في طشقند (مدرسة ميرزا أوغلي) تعلموا 30 ساعة معتمدين في الغالب على المواد التعليمية نفسها[2].

وفي مرحلة أكثر تقدماً، اعتمدت المدارس الحديثة برنامجاً أوسع على صعيد المحتوى العلماني والديني. أدار منوّر القاري أحد هذه البرامج في طشقند والتي أطلق عليها اسم المدرسة النموذجية Namuniya حيث تدرب عدد من أبرز المفكرين في خلال الحقبة السّوڤييتيّة. عندما درس الشاعر والروائي موسى طاش محمدوف أيبك في تلك المدرسة، كان المنهج يتألف من المواد الآتية: عقيدة دينية، والحديث الشريف، وتاريخ العقيدة الإسلامية، والقواعد العربية، وحقوق الوراثة الشرعية، والحساب، وجغرافيا العالم، وتاريخ الإسلام، والتاريخ المقدس وقواعد الإملاء باللغتين العربية والتركية. ناضل عدد من ممثلي الفئات الإسلامية في الإمبراطورية الروسية لتوحيد منهج مدارسهم الحديثة من خلال اعتماد مبادئ توجيهية تشابه تعليمات منوّر القاري وزملائه

---

(1) منور القارئ، حوائج دينية i siniyya-Hawa'ij الذي صدر تحت عنوان عقائد Aqa'id (مكة: م. موسى التركستاني وأولاده، 1373 هـ، 1953/ 54 م.) داخل الغلاف الخلفي؛ بندريكوف، Ocheri po istorii narofnogo obrazovaniia v Turkestane، ص. 343.

(2) المرجع نفسه، ص. 268.

المعلمين[1]. كان هدف هذه التعليمات تحضير بنية العمل والمجتمع المعاصرة للتغيير أكثر من كونه ينص على تمديد هذه البنية. أعد المعلمون المجددون هذه البرامج لتحويل الطفل العادي الذي ترعرع في الغالب مع والدين أميين إلى شخص يمكنه أن يكون حاذقاً أينما حل في المجتمع.

في الواقع، ينتمي محمود خوجه (بهبودي هو اسم مستعار) ومنوّر القاري إلى منزلين متواضعين تماماً كمعظم الإصلاحيين. كان أهل محمود خوجه الأتقياء والفقراء يعيشون في سمرقند عندما ولد. احترم الناس والده الذي عمل آنذاك معلماً في الجامع ودرّب الصبية على حفظ القرآن الكريم شفهياً لأنه وهب نفسه قلباً وروحاً لمساعدة الفقراء. وإذ أُعطِي الابن هذه الخلفية، ما كان للمرء أن يدهش عندما يعلم أن محمود خوجه قضى حياته يساعد التركستانيين الفقراء والأميين على الارتقاء إلى مستوى حياة أفضل. تلقى محمود خوجه بهبودي تعليمه في المدارس القديمة وأنهى تعليمه في المعهد الديني في العام 1894 وهو لا يزال في العشرين من العمر. فكان يشهد له بالتقدم السريع بالمقارنة بغيره من التلاميذ في ذلك الوقت. وعلى غرار رفاقه، أتقن الزعيم المجدد المستقبلي العربية والفارسية يضاف إلى ذلك لغتة التركية الأصلية. وخلافاً لغيره من الرفاق، تعلم محمود خوجه اللغة الروسية بنفسه. بعد تخرجه من المعهد الديني، تزوج خوجه وأسس عائلته الخاصة وأرسل ابنه إلى المدرسة الوطنية الروسية حيث تمكن من تعلم الروسية وبعض المواد العلمانية. في تلك الحقبة، عمل محمود خوجه ككاتب لدى أحد القضاة الإقليميين لقاء أجر زهيد ودرس القانون في بخارى وبدأ يطور ممارسات الشريعة الإسلامية مما أعطاه حرية اقتصادية كبيرة. سافر الإصلاحي الصاعد بكثرة وكانت رحلته الأولى إلى روسيا في العام 1907 وزار حينها سان بطرسبورغ وتوقف في طريقه في أورنبرغ، وقازان، وأوفا وطشقند. لاحقاً سافر إلى منطقة الشرق الأوسط وتوقف في رحلته هذه في كل من القاهرة، ودمشق، وإسطنبول وغيرها من المدن. مع مشاركته المتعددة في مسيرة الإصلاح، افتتح هذا المجدد النشط أول مكتبة حرة وقاعة قراءة في تركستان للناطقين

(1) [أرشيف] جمهورية طاجكستان ذات الحكم الذاتي جمهورية أوزبكستان السوڤييتيّة الاشتراكية، القسم 47، الملف 4757، Ob otkytii novometodnykh maktabov، l. 119، تم ذكرها في بندريكوف، Ocherki po istorii narodnogo obrazovaniia v Turkestane، ص. 343.

باللغة التركية. تنامت مجموعة الكتب والمجلات التي جمعها في قاعة القراءة حتى أصبحت أكبر مجموعة من نوعها وخلدت اسمه في تركستان السّوفييتيّة بعد وفاته[1].

اختلفت سيرة منوّر القاري قليلاً عن سيرة محمود خوجه بهبودي. إذ ولد منوّر القاري في طشقند، وخسر والده وتلقى مع اثنين من أعمامه اليتيمين التعليم الأساسي من والدته، خسيات أتين، وهي امرأة مثقفة واسعة الاطلاع. تلقى منوّر القاري المزيد من التدريب على يد عثمان القارئ ليصبح قارئاً حذقاً للقرآن الكريم ثم دخل المعهد الديني في بخارى في العام 1898. اضطر بسبب افتقاره إلى المال للعودة إلى طشقند ليصبح معلماً في الجامع في حيّ ديخان. سافر إلى تُركِيةِ لتلقي المزيد من التعليم وعلّم نفسه في آسيا الوسطى من خلال قراءة الصحف الأجنبية ومنها «ترجمان» من بلاد القرم. وعلى غرار معظم التركستانيين المثقفين، كتب الشعر وكما يبدو نشر القليل من أعماله الشعرية. استحق منوّر القاري الاحترام في تركستان بفضل مهارته وجهوده الجبارة في التعليم الحديث والصحافة وغير ذلك من الأنشطة، وتُوِّج هذا الاحترام بتعيينه في منصب بارز في وزارة التعليم في منطقة تركستان في المدَّة الممتدة بين عامي 1922 و1925 [2].

في الواقع، يمكن للمرء أن يلاحظ ملامح مشابهة في سير الإصلاحيين الذاتية الذين افتقروا إلى شهرة هذين الزعيمين وسلطتهما، ولكن لم يحظ لا الزعيمان البارزان ولا أي من الإصلاحيين الآخرين بالمعاملة الملائمة في منح الاتحاد السّوفييتي الدراسية في آسيا الوسطى. أدى عدد كبير من الأشخاص دوراً صغيراً ولكن بناء لدعم جهود المجددين، نذكر منهم عبد الرؤوف فِطْرَت، وحجي معين بن شكرالله، وصدر الدّين عيني، وعبدالله أولاني، وحمزة حكيم زاده نيازي، ومؤمن جان محمد جان أوغلي، وفيض الله خوجه، ومئات الأشخاص الآخرين[3]. تحدر هؤلاء المجددون عامَّةً من المدن والبلدات وليس من المناطق الريفية. وقد

---

(1) م.ف.، محمود خوجه بهبودي، Nauka i prosveshchenie، رقم 1، (طشقند 1922): 23-25؛ Erturk، محمود خوجه بهبودي (Oluminin 31 jilligi munasibati blan)، Millij Turkistan، رقم 66 (مارس 1950): 21-24.

(2) أبو النصر ناجي، «Habibim munawwar qari» Yash turkistan، رقم 55 (1934): 12-14، جارسيك، «منور القارئ وطني وإصلاحي (بمناسبة الذكرى التسعين لإستشهاده على يد البولشفيك في قضية حرية تركستان)، Millij Turkistan، رقم 76B (ديسمبر/ ديسمبر 1951- يناير 1952): 14-17.

(3) أدوارد أ. آلوورث، تاريخ قمع المجددين في تركستان وبخارى، في Turkestan als historischer factor und politiche Idee. Festchrift fur baymirza Hayit zu seinem 70. Geburstah 17. Dezember ed.، إيرلينغ

نشأ معظمهم ضمن الطبقة الاقتصادية الدنيا بمن فيهم التلاميذ في المعاهد الدينية الإسلامية، والكتّاب، والكتبة، وأصحاب المتاجر الصغيرة، والبيروقراطيين من الدرجات السفلى ورجال الدين. ولكن على الرغم من ذلك، قدم بعض المزارعين والتجار الميسورين والشخصيات البارزة في المؤسسات الدينية والدولة، الدعم وبعض التوجيه. في الواقع، لم تصنف الطبقات الاجتماعية وحدها هؤلاء الإصلاحيين.

في قصة من أوائل القرن العشرين، يتحدث صدر الدّين عيني عن المجددين بوصفهم أكثر الناس احتراماً وإدراكاً للمبادئ وتمتعاً بروح الشباب بغض النظر عن المذهب والأصل الإثني أو المهنة. ويقول عيني: إن المجددين ضموا عدداً من رجال الدين، الجمهور العام، الجنود، طلاب المعاهد الدينية، الناس ذوي المراكز بمن فيهم التجار ورجال الدرك. ووفقاً لما وصفه عيني إن ما جمع المجددين ووحدهم هو دافعٌ مشتركٌ لمحاربة الشر، والطغيان، والفساد، والجهل، والتعصب، وخداع الرؤساء والحكام والقضاة ومكرهم[1].

أحدثت جهود هؤلاء الأشخاص ثورة في التعليم الابتدائي في تركستان. وعلى الرغم من أن حجم الكتب المطبوعة وعدد الكتب المدرسية بقيا صغيرين بالمقارنة بعدد التلاميذ أو النصوص التي وجدت في الصفوف الإعدادية العادية، اختلف المضمون جذرياً عن كل شيء في المدارس القديمة. قد يقول المرء إن المؤسسات القديمة فاقت عدداً المدارس الحديثة، والأمر ههنا يعزى إلى حُكْم مكبوحٍ عام، ومع ذلك فقد كان تأثير هذه المؤسسات المتواضعة ضخماً في مجتمع آسيا الوسطى ولاسيَّما على رجال الدين المترسخين في المجالات كلِّها. ولكن هذه المدارس الحديثة التي أُسِّسَت في بخارى وتركستان قد أرعبتهم وإن كانت قليلة العدد تماماً كما أرعبت معظم المسؤولين الروس.

فون مندي، (كولونيا: Studienverlag، 1988)، ص. 33-46.

(1) صدر الدين، أيني، Bukhara inqilabi ta'rikhi uchun materiyallae ، (موسكو: SSSR Khalqlarning Markazi Nashriyati، 1926)، ص. 67-68، فيض الله خوجه يف، «Bukhratsakh-O mlado» Istorik marksist، رقم 1. (1926): 128: خوجه يف، K istorii revoliutsii v Bukhare (Tashkent: Uzbekskoe Gosudarstvennoe Izdatel'stvo، 1926)، ص. 12؛ إدوارد آلوورث، تاريخ قمع المجددين في تركستان وبخارى، Turkestan als historischer، نسخة، فون مندي.

وبات القلق من هذه المؤسسات جلياً بعدما أغلقت السلطات الروسية في تركستان أكثر من 50 مدرسة جديدة في خلال العام الدراسي 1910/ 1911 وعندما تحولت المدارس الحديثة في قوقان في الأول من يناير 1911، التي استخدمت معلمين تتراً، هدفاً لقرار ميّز بين المجموعات الإثنية. رفضت السلطات السماح للأفراد الأتراك غير التركستانيين أو الإيرانيين بتعليم الأولاد التركستانيين المحليين، وأجبرت المدارس الحديثة على تعليم اللغة الروسية تحت طائلة الإغلاق في حال الرفض. كما أغلق أمير بخارى في خلال العام الدراسي 1913/ 14 المدارس الحديثة كلّها العاملة في الإمارة، عندئذٍ انتقلت المدارس الحديثة إلى بلدات أخرى في الإمارة بما فيها كركي وشهريسابز. يضاف إلى ذلك، أنه منع المسؤولون في تركستان وبخارى التراخيص القانونية الضرورية لافتتاح مدارس حديثة. وكان وجود المدارس الحديثة الخمس التي افتتحت في خانات خيوا في يانغي أورغانش، مدينة خيوا، كونگرات وغورلين بين العامين 1905 و1911، متزعزعاً محفوفاً بالمخاطر نظراً إلى معارضة المحافظين الشديدة(1).

أزعج تزايد عدد مدارس المجددين السلطات إزعاجاً واضحاً، على الرغم من أن هذا التزايد كان بسيطاً، ولكن يبدو أن المسؤولين والملالي المتخلفين رأوا في ما يقوله المعلمون داخل قاعات التدريس في هذه المدارس مصدر الإزعاج الأكبر. وعلى الرغم من أن الصراع الأساسي نشأ من دون شك من أجل السيطرة شكلاً، إلا أن مضمون هذه المؤسسات الحديثة أضحى القضية العلنية العامة. اعتزم الإصلاحيون نشر ثقافة المنطقة نشراً جديداً وعارض المحافظون بعنادٍ تغيير المؤسسات أو المظاهر الثقافية.

حددت الكتب المدرسية المعتمدة في المدارس الحديثة، على الرغم من غموضها،

(1) Ozbekistan SSr tarikhi، المجلد 1، الكتاب 2، ص. 347، خوجه ييف، K istorii، ص. 15؛ [أرشيف]، 35-LL129 .Po voprosu o preobrazovanii Upravleniia uchebnymi zavedeniiami v uchebnyi okrug، 1909، أتى على ذكرها في بندريكوف، Ocherki po istorii narodnogo obrazovania v Turkestane، ص. 276-78، 280، ريتشارد أ. بيرس، آسيا الوسطى الروسية- 1867-1917، دراسة تتناول الحكم الإستعماري (بيركلي/ دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1960)، ص. 88، 307: خوجه ييف، Bukhartsakh UzRSS-O molado، ص. 130، بيتر ج. غالوزو، Koloniia-Turkestan (طشقند: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo UzRSS، 1935)، ص. 199، Istoriia Khoerxma s dreveishikh vremen do nashikh dnei (طشقند: Izdatel'stvo «Fan» Uzbekskoi SSR, 1976)، ص. 147.

أشكالاً جديدة من الهويات الجغرافية وكذلك الإثنية. في ذلك الوقت، كان للمرء أن يتوقع افتقار الدقة، ولاسيَّما أن المفاهيم الأوروبية المتعلقة بالهوية والأمة بقيت غريبة عن آسيا الوسطى. وسلطت صحافة الإصلاحيين التي أسسها الشخص عينه الذي افتتح المدارس الحديثة وكتب الكتب المدرسية، الضوء على هوية السكان الطائفية والإقليمية. ولكن في كل الأحوال سيطرت فكرة هوية المجموعة على أفكار المجددين في وقت كانت مشكلات أخرى أكثر إلحاحاً. وعلى الرغم من ذلك بدأت نسبة من سكان آسيا الوسطى تنخرط في مناقشات تتعلق بإطار المجموعة البشرية المنبثق ضمن ما يمكن أن يكون ملائماً لتأسيس توجه اجتماعي وثقافي جديد.

الفصل التاسع: الثقافة والدين

تلقت الصقور التدريب الأفضل على الإطلاق، وكانت المخلوقات الأكثر تعليماً في مختلف أنحاء بخارى حيث لم يتوقع ذلك حتى من البشر.

أندريه كالميكوف، دبلوماسي روسي، *1901* - نحو *1914*[1]

لم تغير الإصلاحات الدينية الكثير من تعاليم الديانة الإسلامية التقليدية في آسيا الوسطى بل حلت محلها حُلولاً بطيئاً. تراجع عدد من أعضاء المجتمع إلى تجمعات منتعشة، طاهرة وواهنة الصلات. كما عبّر عدد قليل من الزعماء الدينيين عن رؤىً جديدة في جدالات مطبوعة ضمن منشورات من خلال المطابع الحديثة. وسرعان ما بدأت الأفكار الأدبية الجديدة من أنواع وأشكال أدبية وموضوعات ولغة وأساليب ووسائل تزاحم أساليب الكتابة القديمة والمختزلة. أدهشت مرحلة الإصلاح الجديدة آسيا الوسطى بمنعطفها السياسي وفي مرحلةٍ أولى غيرت إلى مدَّة قصيرة شكل الحكومة وانتزعت في مرحلة ثانية تنازلات سياسية مهمة من الحاكم الذي حكم في ذلك الوقت. (وتجدر الإشارة إلى أن الفصل العاشر «السياسية» يقدم تحليلاً عن تأثير هذه التطورات الفكرية). وعلى الرغم من أن الإصلاحيين بذلوا قصارى جهدهم، إلا أن القوى الخارجية لم تنتبه كثيراً على الأهمية التي يمكن أن تكتسبها إصلاحات المجددين في المنطقة. وفي جانب المجددين من الجدال القائم بين الأساليب الحديثة والأساليب القديمة، قاد رجال الدين حركة الإصلاح.

عُرف محمود خوجه بهبودي مفتياً على مواطنيه في تلك المنطقة، بمعنى أنه بات في إمكانهم العودة إليه لسؤاله عن تفسيرات رسمية في الشريعة الإسلامية. تألف محيطه في سمرقند من رجال دين ومعلمين ذوي أفق ضيق محدود وبعض اللاهوتيين. وفي طشقند، تخرج منوّر القاري كما يشير اسمه من مدرسة القرآن ليشغل منصب إمام في الجامع.

---

(1) أندريه ك. كالميكوف، مذكرات دبلوماسي روسي، المناطق الإستيطانية في الإمبراطورية، 1893-1917 (نيو هافن، مطبعة جامعة يال، 1971) ص. 202.

وتكشف كتابات هؤلاء الزعماء وغيرهم من رفاقهم إلى تقواهم العميقة وتفانيهم الكبير لإعادة إحياء قوة الإسلام البناءة في آسيا الوسطى. تعلم الإصلاحيون الكبار والصغار في المدارس والمعاهد الدينية التي زودتهم بخلفية جمعت الإصلاح الديني بمزايا الصحوة الأساسية. في الواقع، آمن الإصلاحيون بشدة أن تعاليم الإسلام تتطلب تغذية الإيمان والدفاع عنه. وكان أن استتبعوا جهودهم السابقة، تماماً كما يظهر الفصل الثامن «الثقافة»، لطرد الجهل من خلال السعي لنشر الثقافة محل الدوغمائية العمياء، مما تطلب تنشيط الثقافة العامة وتحسينها. نفذت المدارس الجديدة هذا الالتزام تجاه أولئك الذين تمكن المعلمون المجددون من الوصول إليهم، وأثرت في عدد من المدارس لتغيير منهاجها ولتعليم التقنيات التي أتت بها الأساليب الحديثة، فكانت هذه الخطوات بمنزلة نجاحات أحبطت من هجومات المحافظين.

تركزت التهمة الأساسية التي وجهها البعض إلى المدارس الحديثة على مخاوف غير عقلانية تناولت الدين، إذ زعمت أن الإصلاحيين سيحولون تلامذتهم إلى ملحدين وأن هذه الأفكار الحديثة ستؤذي الإسلام أذىً دائماً. بقي الحكام منصاعين تماماً لهالة الدين الرسمي في الدولة ولسيطرة رجال الدين التابعين لها وذلك في كل من الحكومة الروسية وحكومة آسيا الوسطى التي بذل الإصلاحيون جهودهم الثقافية تحت لوائها. إلا أن القوانين المعارضة للتغيير زادت كثيراً من مشكلات المبدعين.

في الواقع كان لمخاوف الحكومة والسلطات الدينية أساس. ربط أكثر الناطقين باسم النزعة الجديدة في آسيا الوسطى إصلاحات المدارس والمعاهد الدينية بآمالهم «بتحقيق التطور... بغية إنشاء قواعدهم الخاصة وتشكيل طبقة خاصة من الأطباء والأشخاص المثقفين». أدرك مؤيدو المجددين ومنهم التجار الميسورون أهمية الحيوية الاقتصادية، التجارة النشطة والإنتاج المستقل أساساً للتطور التدريجي. عوض نشر جريدة «تجار» tujjar، عمد أولئك الرجال إلى دعم مدارس المجددين العاملة في ذلك الوقت، وافتتحت مدارس جديدة وقدمت الدعم الاجتماعي لحركة الإصلاح في آسيا الوسطى[1]. وبتطورها

(1) تجار Tujjar (1907)، في ظريف رجابوف، Iz istorii obshchestvenno-politicheskoi mysli tadshikskogo naroda vo vtorio polovine XIX a v nachale XX vv. (ستالين أباد: Tadzhilskoe Gosudarstvennoe Izdatel'stvo، 1957)، ص. 391: زيا سعيد، Ozbek waqtli matbu'ati ta'rikhiga materiyallar، 1870-1927 (طشقند- سمرقند: Ozbekistan Dawlat Nashriyati، 1927)، ص. 48.

مع مرور الأيام، تحدث المجددون كثيراً عن «فوائد المعرفة» التي يمكن اكتسابها من خلال المدارس الحديثة، فقالوا في هذا الصدد: «إن التأسيس لطبقة مثقفة لأمر مهم جداً لنا نحن التركستانيين، لا بل إن أهميته توازي أهمية الماء والنار. إن حياتنا تتطلب بالدرجة الأولى أشخاصاً يتمتعون بالثقافة التجارية»[1].

وعلى الرغم من التعليم الديني المهمّ في المدارس الحديثة، أشار بعض المتحدثين باسم المحافظين المسلمين من أمثال الملا عبد الرزاق إلى هذه المدارس بالمؤذية، المناهضة للدين وللدولة. ووصف أنصار المدارس القديمة تلامذة المدارس الحديثة وذويهم وأساتذتهم بالكفار. وأعلن رجال الدين الرَّسميُّون أن المدارس الجديدة قد انحرفت عن أساليب الدين الإسلامي. ورفض المحافظون خاصَّة الطريقة الصوتية التي اعتمدتها المدارس الحديثة في تعليم اللغة والقرآن الكريم عوض أسلوب التحفيظ والتلاوة الببغائيين. يضاف إلى ذلك أنَّهم عارضوا أيضاً إدخال مواد جديدة إلى المناهج التعليمية ولاسيَّما علم الحساب، والجغرافيا والعلوم الطبيعية التي اعتقدوا أنها تخالف الرؤية الإسلامية[2].

جسدت مجادلات المجددين جوانب عديدة من المشاعر الدينية الجديدة ولاسيما ما رأوا فيه فساداً متفشياً وسلوكاً خاطئاً راسخاً في عقول رجال الدين. وأدرك الإصلاحيون الدينيون في آسيا الوسطى كغيرهم ممن سبقوهم على درب الإصلاح، أن احترام الدين الإسلامي والقلق عليه يتضاءل بقدر ما يتنامى الفساد والفجور الديني. وحمل جمال الدين الأفغاني المسلمين مسؤولية تراجع الإسلام ووضع على عاتقهم مهمة إصلاح هذا الدين. ولم يلقِ لومه على ظلامية رجال الدين فحسب بل على زعماء الحكومة غير المتنورين. ولابد من الإشارة إلى أن جمال الدين الأفغاني الذي عاش في الحقبة الممتدة بين العام 1838 والعام 1897 أتى من المنطقة التركستانية التي لا تخضع للسيطرة الروسية، وكانت

---

(1) عبد الرحمن بن فرمان قولي رحمت: Ilm Fa'idasi، Farghana-Sada i، رقم 116، (21 مارس، 1915)/ في رجابوف، Iz istorii obshchestvenno-politicheskoi mysli tadzhikskogo maroda، ص. 392.

(2) Tursunqul، «25 yillik pidagok» Ma'arif wa oqutguchi، رقم 4 (1926): 31؛ فيض الله خوجه ييف، K istorii revoliutsii v Bukhare (طشقند: Uzbekskoe Gosudarstvennoe Izdatelstvo، 1926)، ص. 15-1، Ozbekistan SSR tarikhi، المجلد 1، كتاب 2 (طشقند: Ozbekistan SSR Fanlar Akadamiyasi Nashriyati، 1957)، ص. 348.

الألسن والصحف قد تناقلت مواعظه حتى وصلت إلى التركستانيين[1].

حثت الأحوال المتهالكة التي وصلت إليها أساليب التعليم الديني في آسيا الوسطى والتي صورها المجددون كثيراً في دعاياتهم، المجددين على اتخاذ تدابير جديدة لتعزيز الإيمان. ركز محمود خوجه بهبودي في صفحات جريدته «آيينا» على عدد من الإصلاحات حيث هاجم بإصرار التعديات الشخصية والاجتماعية التي أدانها الإسلام ومن ضمن هذه التعديات نذكر الشذوذ الجنسي والخمر، إلا أن محمود خوجه بهبودي صب جلّ اهتمامه على النجاسة أو الآثام الدينية. شعر بهبودي أن النظام الديني يحتاج إلى إصلاح تام، واعتقد أن تطوير رجال دين جدد ومدربين تدريباً حسناً يأتي على رأس الأولويات. وحيث إن بخارى، وطشقند وخيوا وغيرها من المراكز لا يمكنها أن تواجه هذا التحدي، اقترح بهبودي في العام 1908 إرسال تلامذة واعدين إلى القاهرة وإسطنبول للحصول على التدريب المتطور. وواظب على أنّ أكدً في مختلف وسائل الإعلام ما يأتي: «ستشكل عودة الطلبة الدينيين من مصر والطلبة العلمانيين من سانت بطرسبورغ أساساً لازدهار ديننا وملتنا كما على الأرض كذلك في السماء»[2].

المناظرة

أصبح عبد الرؤوف رشيد أوغلي فِطْرَت (1886-1938) أحد المجددين الشباب اللامعين من آسيا الوسطى، محمياً من جانب محمود خوجه بهبودي بعد ان أثبت نفسه متخرِّجاً استثنائياً من مدارس بخارى. تحدث عبد الرؤوف فِطْرَت بقوة ضد الانحطاط الذي وصلت إليه المؤسسات الدينية وحالة الاسترخاء التي رقدت فيها إزاء المشكلات الهائلة في آسيا الوسطى. ظهر أول أعمال عبد الرؤوف فِطْرَت تحت عنوان «المناظرة» في العام 1909، في نشرة فارسية/ طاجيكية في إسطنبول، حيث كان قد أرسله المجددون

(1) ألبرت قدسي زاده، جمال الدين الأفغاني: سيرة ذاتية مع شرح (ليدن إ. ج. بريل، 1970)، المواد 53 (1879)، 65 (1881) و72 (1883)، التي يحرص الشارح على التعليق على مواقف الأفغاني في ما يتعلق بهذا النوع من الإصلاحات في الإسلام.

(2) محمود خوجه بهبودي، [«songra bularni misrdan kelgani»]، Shuhrat (طشقند) رقم 9 (يناير 1908)، في زيا سعيد، Ozbel waqtli matbu'ati، 1870- 1927، (سمرقند- طشقند: Ozbekistan Dawlat Nashriyati، 1927)، ص. 41.

البخاريون لمتابعة دراسته. وجه فِطْرَت نشرته هذه إلى القراء البخاريين، إلا أن صداها لاقى استحساناً لدى جمهور المسلمين المهتمين بالمحافظة على الذات وتحسينها. وسرعان ما ترجم أحد المجددين البارزين في سمرقند «المناظرة» إلى اللغة التركية فتمكن بذلك كل قراء اللغة التركية من قراءتها. تضمنت تلك الترجمة مراجعة قصيرة ملحقة للعمل بقلم محمود خوجه بهبودي قامت بطبعها مطبعة قيصرية Turkistan wilayatining gaziti. حرص بهبودي في هذا الملحق على توبيخ عبد الرؤوف فِطْرَت لتجاهله تأييد التدريب اللغوي الروسي لأطفال آسيا الوسطى والدفاع عنه. وخلافاً لنسخة إسطنبول، انتشرت الترجمة التي ظهرت في العام 1913 في طشقند في كل أنحاء آسيا الوسطى بما في ذلك بخارى[3].

اعتمد عبد الرؤوف فِطْرَت لدعم وجهة نظره الدينية والثقافية على أسلوب تقليديٍّ من آسيا الوسطى ومن الشرق الأوسط فروى قصة رحلة وهمية بطريقة حوارية. يقف عبد الرؤوف في مناظرته في هندوستان، ويضع زائراً أوروبياً في وجه معلم مدرسة بخاري في طريقه إلى مكة لأداء فريضة الحج. اعتمدت المناظرة على أسلوب التعليم وتكرار الحجج أكثر من الذكاء اللامع ومن الذوق الأدبي، وهدف محتواها ومزاياها الإقناع من خلال المنطق والأمثلة المألوفة أكثر مما هدف إلى تقديم ابتكارات أدبية. وعلى الرغم من ذلك، كان الاختلاف بين الجدال الوهمي والموضوعات التي نتجت عنه والمناظرات التقليدية المألوفة، التي غالباً ما تصور حماراً يتعارك مع حصان أو قوساً تتصارع مع سهم أو حشيشاً يتصارع مع الأفيون، اختلافاً شاسعاً[4].

فضح الكاتب جهل رجال الدين البخاريين المتعمد وسوء فهمهم للقرآن وللأحاديث الشريفة. يقول المعلم البخاري في المناظرة: «لو سعى الجميع للحصول على المعرفة، لبقيت الأمور غير مكتملة ولتحول العالم إلى دمار شامل». ويضيف الأوروبي «لو كان نشر

---

(3) عبد الرؤوف فترات، مناظرة Munazaea، ترجمة معلم حجي معين بن شكرالله سمرقندي (طشقند: Turkistan Kitabkhanasi، V Tipolitografiaa. M. Il'ina 1331 ه. و1913م.) ص. 41، محمود خوجه بهبودي، Munazara haqinda، في Munazara، ص. 38-41.

(4) غونار يارينغ، بعض الملاحظات عن تُركيةِ الشرقية (إيغور الشرقية) مناظرة أدبية (لوند: CWL Gleerup، سكريبتا مينورا، 1981)، ص. 5-7ـ إرغاش ر. رستاموف، Uzbeksaia poeziia v prevoi polovine XV veka (موسكو: Izsatel'stvo Vosrochnoi Lieratury، 1963)، ص. 210-344.

العلوم والعلم يؤذي العالم ما كان الرسول الكريم ﷺ ليقول في حديثه الشريف «المعرفة مجد هذا العالم وشرف العالم الآخر»، يا للأسف لقد هام معشر الطائفة الإسلامية بعيداً جداً عن العلم». ويكمل الغريب مناظرة فِطْرَت في جداله ليقول إن الأوروبيين قرأوا القرآن الكريم واستفادوا منه بعد قراءته فقط مرة واحدة، «أما أنتم المسلمون فقد بقيتم غافلين عن قرآنكم وعن النتائج التي أتت بها قوانينه من دون أن تقاسم محتوى سوره من معلومات وإرشادات مقدسة وفقاً للحكمة والقانون، بقيتم غافلين عن قرآنكم وانغمستم في قعر الجهل والانحطاط والإذلال»[1].

أشار فِطْرَت إلى الفساد كونه ثانيَ إثم. يروي المعلم البخاري في المناظرة كيف يوصي القضاة الأمير بتعيين بعض الأشخاص في مناصب المفتي والعلماء والمعلمين وغير ذلك من المناصب. ثُمَّ وفقاً للحاج البخاري، فإن كل من يشيد بحفاوة بالقاضي يمكن أن يحصل على شهادة معلم أو مفتٍ بغض النظر عن مهاراته ومؤهلاته[2].

وتتوالى المكاسب المادية عندما يبدأ المفتي أو المعلم الذي تم تعيينه حديثاً بالتعامل مع الشعب. فإذا ما واجه أحدهم مشكلة تتعلق بالشريعة الإسلامية يمكن أن يأخذ برأي شخص سبب سابقاً هذه المشكلة وأن يتوجه إلى أي مفت موثوق ليحصل على مستند رسمي مختوم وممهور مقابل مبلغ يتراوح بين 2 تنگا tangas و500 وtanga هي قطعة نقدية تساوي 15 كوبيك kopecks). ويشرح المسافر البخاري للأوروبي أن ختم مستند رسمي من دون مقابل مادي يمكن أن يشوه الشريعة الدينية وأن يصل إلى حد الكفر[3].

كتب عبد الرؤوف فِطْرَت قصة وهمية أخرى أسماها «حكايات مسافر هندوسي» نشرت أصلاً باللغة الفارسية وترجمها إلى اللغة الروسية محمود خوجه بهبودي لتعريف القراء الروس بمآزق سكان آسيا الوسطى الثقافية. اخترع الكاتب لهذه الرحلة، زائراً من عصره لمدينة بخارى رصد حقائق من شهود موثوقين عن الانتهاكات الفاضحة التي طالت إيرادات الوقف وسمع عنها. ومن هذه الانتهاكات نذكر أن المعلمين وفريق التعليم

---

(1) فترات، Munazara ص. 5-6.

(2) المرجع نفسه، ص. 8.

(3) فترات، Munazara، ص. 9.

في المدارس كانوا يسرقون المال المؤتمنين عليه والذي يستعمل عادةً لدعم الطلاب وللمحافظة على المرافق التعليمية ثم يعودون ليطلبوا من التلامذة رسوماً إضافية. وبهذا تدهورت حالة الأبنية وتوقفت عملية التعليم حقيقة.

ويشهد الزائر أيضاً على عدالة الإسلام في قضايا ضرب الزوجة. على الرغم من أن الزوجة كانت تسقط حقها في هذا النوع من القضايا، إلا أن القاضي ما كان ليحل الوضع القانوني من دون أن يبتز مبلغاً وقدره 2000 تنگا منها تدفعها لتثني القاضي عن إرسال زوجها المتعسف إلى السجن وتركها من ثَمَّ من دون معين أو حامٍ. تظهر هذه الحكايا وغيرها من الحكايات التي أتى الكاتب على روايتها في «حكايات مسافر هندوسي» تأثير الانتهاكات التي تطال الشريعة الدينية في الأوضاع الاقتصادية في حياة البخاريين اليومية. ويصف الحوار إساءة رجال الدين وقسوتهم شرطاً رئيسيّاً في التراجع الاقتصادي الذي عرفته مدينة بخارى وقرشي وغيرها من مدن الإمارة[1].

ويشير عبد الرؤوف فِطْرَت إلى تجاهل الناس تجاهُلاً سافراً لأحكام الإسلام التي تحظر الربا وتَجَنُّبِهم دفع الصدقات للفقراء رابعَ نوع من أنواع الانحراف عن دين الحق. ويذكّر الكاتب القراء أن الأحاديث الشريفة تحرّم الزنا وشرب الخمر والفجور الجنسي مقدماً لهم لائحةً حديثةً من الخطايا المرتكبة في آسيا الوسطى التي تذكر بخطايا القرون الوسطى السبع أو العشر من دون أن تتطابق معها[2]. أخل الفسوق والابتزاز بالوصايا إلا أن هذين الإثمين لم يكونا أسوأ أنواع الآثام المرتكبة في حينها، إذ وضع فِطْرَت على رأس الخطايا اعتماد المؤمنين في بخارى على المعجزات المقدسة لدعمهم ومساندتهم. وفي حجته هذه، يذكر المعلم البخاري أن بخارى كانت تطلب الحماية من بهاء الدين نقشبند (توفي1389/ 90) الذي جذب مرقده آلاف الحجاج إلى المناطق المحيطة ببخارى. اعترض الأوروبي على هذه الحقائق قائلاً إن الاعتماد على معجزات القديسين يدل على الخمول والخوف اللذين لا يمكن تسويغهما من الناحية الشرعية ولا من الناحية الفكرية

---

(1) عبد الرؤوف، Razkazy indiidkago putechestennika، ترجمة، أ. ن. كوندراتيف، (سمرقند: Izdanie Litografiia Tovarishchestva Gazarov I K–Makhmud Khoja Bekhbudi, Tip. Sliianov، 1913)، ص. 17-18، 67-74، 94-95، عبد الرؤوف، i hinfi-i seyyah-Bayyanat (دار الخلافة، إسطنبول: حكمت، 1331هـ.، 1912/ 13 م.

(2) فترات، Munazara، ص. 20.

(في الواقع، أساء المقطع الذي أتى على ذكر بهاء الدين إلى رجال الدين المحافظين في طشقند، حتى إن المترجم وكذلك الرقابة عمدا إلى إسقاطه كاملاً في النسخة التركية مع مقاطع أخرى). ويشير عبد الرؤوف فِطْرَت إلى غياب المسؤولية من خلال أمر آخر ألا وهو رفض رجال الدين للعلوم والتكنولوجيا الحديثة، ما وضع العراقيل في وجه إحدى أهم المسؤوليات التي تواجه المسلمين في الظروف المعاصرة والمتمثلة في الدفاع عن بخارى وعن الإسلام ضد تعديات الكفرة[1].

عندما اعتلى الإصلاحي الرائد في مصر المسلمة محمد عبده (1849-1905) منصب المفتي الأكبر في مصر بموجب مرسوم إمبراطوري في العام 1899، أصدر فتاوى تحلل للمسلمين ارتداء الأزياء الأوروبية وتناول الأطعمة المحضرة من جانب المسيحين واليهود، وإيداع الأموال في المصارف والحصول على الفوائد، فاستفزت هذه الفتاوى خصومه واتهموه بالإلحاد. عمل المفتي محمود خوجه بهبودي على غرار محمد عبده بلا كَلَال لتحرير مواطنيه من القواعد المربكة والخاطئة التي فرضها رجال الدين المحافظون. ولكن في العام 1915، استنكر المسلمون التقليديون في آسيا الوسطى أحكام محمود خوجه بهبودي وعَدُّوهُ كافراً إذ حلل تناول الأطعمة التي يحضرها المسيحيون[2].

اتسمت ردود الفعل على إصلاحات المجددين بالمراوغة وبالاعتماد على قواعد اللياقة. دعمت مجموعة من الملالي المحافظين من المدارس القديمة جريدة في طشقند أطلق عليها (بشك غريب) اسم al-islah (الإصلاح 1915-1918) دافعت عن المواقف التقليدية ضد أي نوع من أنواع التعاملات المالية المصرفية وشككت في إمكان تقبل العطور الأوروبية والروسية والاستماع إلى الأغاني والموسيقى وغير ذلك. ولكن لا بد من الإشارة إلى أن تسامح المجددين إزاء اللباس الشخصي الخفيف والترتيبات المالية لم تنتقل إلى الممارسات الدينية حيث دعا المجددون الدينيون إلى أعلى درجات الصرامة. في العام 1903، كتب محمود خوجه بهبودي ينتقد بشدة بعض الأشخاص والملالي الذين

---

(1) المرجع نفسه، ص.

(2) عثمان أمين، محمد عبده (واشنطن: المجلس الأميركي للجمعيات العلمية، 1953)، ص. 79، محمود خوجه بهبودي، «Hadith-haqinda goshti mushrik sharif i»، آيينا، رقم 16 (15 يونيو، 1915): 434-39؛ الإصلاح al-islah (طشقند، 1915)، في رجابوف، Iz istorii، ص. 407.

حرفوا العقيدة الإسلامية في رسالاتهم. فعلى سبيل المثال، أعطت نقابة الحرفيين في رسالتها المرشد الديني المحلي الحق بالتكبير takbir بدلاً من الأنبياء السابقين كآدم ونوح وإبراهيم ومحمدﷺ. حضّ المفتي محمود خوجه بهبودي العلماء والمفتين على إعادة بحث هذه الرسالات وإحياء الأسلوب الإسلامي المتشدد في معالجة المسائل الشرعية في الشريعة الإسلامية. كما دعا الحرفيين إلى العودة عن أخطائهم الدينية والتوبة عنها والكف عن مخالفة أحكام الإسلام[1].

ورأى محمود خوجه بهبودي وحلفاؤه أن الحل الأمثل للانحطاط الديني، والأحكام المتناقضة وتعسف القضاة في المحاكم الدينية وكذلك للتراجع الحادث على المستوى الفردي يكمن في التنظيم والمراقبة. اغتنم بهبودي الفرصة ووضع خطة لإنشاء مجلس شرعي موحد وشامل للنظر في المسائل الدينية في تركستان. عندما وصل الكونت كونستانتين ك. باهلن إلى تركستان بين العام 1908 و1909 لتفقد الإدارة الروسية، سلمه بهبودي الخطة وكذلك لتجمع المسلمين في مجلس الدوما. وحين لم يتلق بهبودي أي جواب، لجأ مباشرة إلى رجال الدين المختصين بالإصلاح الديني قائلاً:

يحدد رجال الدين، والكتّاب والمفكرون في كل طائفة مسار ملتهم ويقدمون النصح لهم، ورغبة منهم في إصلاح أخلاق الملا، قدموا النصح في الجوامع، علموا المعرفة والعلوم في المدارس والمعاهد الدينية الضرورية في هذا العالم وكذلك في العالم الآخر، وأقاموا المناقشات والحوارات في الكتب والجرائد من أجل خير المجتمع[2].

في تلك الأزمان، مهر الإسلام كل فكر أتى به الإصلاحيون وكذلك المحافظون في آسيا الوسطى وكل عمل قام به كل من الطرفين. ولم يظهر أي شخص مسؤول الإلحاد

---

(1) الإصلاح al-Islah، رقم 4 (15 فبراير/ فبراير، 1916)، في ألكسّندر بنيغسين وشانتال لوميرسييه-كالكجاي، La Presse et le Mouvement National chez les Musulmans de Russie avant 1920 (الصحافة والحركة القومية لدى مسلمي روسيا قبل العام 1920) (باريس: موتون وشركاه، 1964)، ص 165؛ محمود خوجه بهبودي، في Turkistan wilayatining gaziti، رقم 23 (26 يونيو، 1903)، ميشال غافريلوف، «Les Corps de Metiers in Asie Centrale et leurs status (Rissala)» (نقابات المهن في آسيا الوسطى ونظامها (رسالة)، «Revue des Etudes Islamiques، (مجلة الدراسات الإسلامية) (1928): 217-18.

(2) مفتي محمود خوجه بن بهبودي خوجه، «Turkistan idarasti»، Shora (أورنبرغ)، رقم 23 (1908): 722، رجابوف، Iz istorii، ص. 406 (أغفل رجابوف ذكر مصدر الإقتباس المباشر المذكور هنا).

كما لم يتحول إلى أي إيمان آخر. وتخطى الإقناع الأخلاقي ميدان الممارسات والأعمال والشعائر الدينية. وخارج جدران المساجد وأماكن العبادة، حملت الجرائد والنشرات وأساليب أدبية جديدة رسالة المجددين للأميين في مجتمع آسيا الوسطى.

أثر المسرح والدراما الإصلاحية عميقاً في نفوس التركستانيين الأميين وكذلك المثقفين، علماً أن هذا المسرح شكل المرحلة الجديدة الفنية الوحيدة المحلية في تلك المنطقة، وكان الإصلاحيون قد تكلموا عليه في حينها بوصفه صورة حية للحياة. ولا بد من الإشارة إلى أن هذه الخطوة الفنية دخلت في وقت لاحق إلى مجتمع بخارى وخيوا. ظهرت الصحافة في آسيا الوسطى في العام 1906. وما لبث المسرح الجديد والدراما أن اخترقا أبواب هذا المجتمع في المدَّة الممتدة بين العام 1911 والعام 1913. إلا أن نفور المحافظين من علامات التجدد هذه والشكوك التي لمعت في ذهن الروس إزاءها صعبت وصول هذه الوسائل الإعلامية والفنية إلى الشعوب المحلية وأخّرته. ولكن ما إن بدأت هذه الوسائل بممارسة نشاطها في المدن والبلدات حتى بدأت بالانتشار سريعاً تاركةً وراءها الأثر العظيم. وخلافاً للتجربة التي خاضها المجددون في مجال التعليم، واجهوا هذه المرة نوعاً من أنواع المنافسة المباشرة، إلا أنهم تمكنوا من تسخير الوسيلتين الإعلاميتين لخدمة أهدافهم الخاصة.

المسرح

طغى تناول الخطيئة على كتابات الإصلاحيين وخطاباتهم، مؤكداً الروابط المتينة التي ربطت الفكر الجديد بالأخلاق والديانة التقليدية، ولم يغفل المجددون عن إدخال محور الخطيئة في أعمالهم المسرحية. لاقت موهبتهم المسرحية استحساناً، حيث إن الفاسقين مثلوا مشاهد آسرة على المسرح. ورأى المجددون في الخطيئة محوراً يضم الأخطاء الدينية والاجتماعية، السلوك الشخصي والدوافع. أغضب تجاهل الأحكام الإسلامية في الحياة اليومية الفئات التقليدية ولاسيما القديمغيين qadimgi. علق القديمغيون لائحة الخطايا الكبرى والصغرى التي تعود إلى القرون الوسطى على كل من عاقبوهم. أبرز المجددون هذه الوصايا التقليدية في أعمالهم الدرامية بطريقة غير مباشرة، إلا أن الرعب الذي يمكن أن تسببه التجاوزات الخطيرة أضاف الكثير من القوة على المسرحيات. وبرهن الكتّاب المسرحيون والمؤدون المجددون

أن أعظم إساءة يمكن أن يرتكبها إنسان بحق البشرية هي خيانة فرصة رائعة يقدمها الإله الخيّر للعمل بطريقة إيجابية لما فيه صالح المجتمع والعالم. في الواقع سلطت الدراما الكثير من الاهتمام على العمل أكثر مما سلطته على القول.

تجلت مهمة المجددين الأساسية في عرض مشكلة معينة أو في تجسيد فكرة خاطئة حول موقف معين يضاف إلى ذلك كونهم حرصوا على تكهن الكوارث التي يمكن أن تنتج عن مشكلة معينة وتعريفها. وكان أن وضع الإصلاحيون في مخططهم أن يقوم متحدث رسمي وموثوق أو رجل دين جليل ومثقف بمناقشة خطأ معين وضرورة عدم الإقدام عليه. (نفى هذا التوجه إلى الأدب والمسرح حتمية النتائج التي تم التنبؤ بها). ثم ظهر رجل يميني التفكير (قد يكون من المجددين) ليقدم النصح بالقيام ببعض الأمور وبالامتناع عن أمور أخرى لتفادي الكوارث التي تهدد المجتمع.

حتى أواخر العام 1917، لم يكن الكتاب المسرحيون المجددون ليتقبلوا فكرة أن الإنسان ليس كاملاً الأمر الذي منح حتى أكثر المحاور حزناً واكتئاباً، لمحة متفائلةً أو الذي حوّل الكتاب المسرحيين عن المنطقة في بعض الأحيان النادرة التي يتم في خلالها القبض عليهم على المسرح. في زمن المجددين، تجسد التفكير الصحيح- الإيديولوجيا الحقيقية- على المسرح وسيلةً وحيدة لدرء الدمار. في أول الأعمال المسرحية، عرض المفكرون التركستانيون الجدد قيم القرن العشرين بطريقة شابها بعض الغموض. جسد الممثلون الفضائل والرذائل على المسرح، فتمثلت الفضيلة في المفكرين المؤيدين للمجددين بينما تمثلت الرذيلة في الأشخاص الذين تعمدوا إظهار الجهل والإثم. ولا بد من الإشارة ههنا إلى أن مفهوم التراجيديا الذي تبناه المجددون يختلف عن مفهوم العالم الحديث المألوف في الثقافة الأوروبية.

وصفت أولى مسرحيات الكاتب المسرحي التركستاني التي حملت عنوان «قاتل أبيه» Padarkush في العام 1911 لمحمود خوجه بهبودي بأولى تراجيديات المجتمع[1]. استهل فريق الكاتب المسرحي بهبودي عمله في سمرقند في 15 يناير 1914، في دار اكتظت بـ370 شخصاً. لم ير الجمهور في هذه المسرحية جزاء من يرتكب الخطيئة الدينية والشخصية

(1) محمود خوجه بهبودي، Padarkush yakhud oqumagan balancing hali? (سمرقند: Behbudiy Nashriyati, Sliianov. Litografiia Tovarishchestva Gazarov I K-Tipo، 1913)، ص. 1.

فحسب، بل اختبر أيضاً نتائج الإخفاق في اتخاذ التدابير المناسبة. تصف المسرحية شاباً خاملاً ضالاً، إلا أن دمار العائلة كان الحدث الذي ترك أعمق الأثر في عقول الجمهور ومشاعرهم. ولعبت فرقة أخرى مسرحية «قاتل أبيه» في طشقند في 27 فبراير 1914 وما فتئت هذه المسرحية تجذب الجمهور الغفير في مختلف أنحاء تركستان وبيعت نسخ عن الدراما بـ12 بنساً للنسخة الواحدة[1].

منعت الرقابة الروسية الكتاب التركستانيين من الكتابة علناً عن استعمار مجتمع آسيا الوسطى. وحيث إن الكتاب المسرحيين والمؤلفين لم يتمكنوا من تجاهل قوة السلطات وقدرتها على مراقبة أعمالهم الأدبية، لجؤوا إلى الأساليب الرمزية أو الإيسوبية (نسبةً للحكيم وواضع القصص الخرافية الإغريقي إيسوب) لنقل المعاني التي تفوق المعاني السطحية أو التي تتضمنها. واستندت مصطلحاتهم الخاصة والتلميحات الدلالية على الشعر الصوفي الباطني الذي درج فيما مضى في آسيا الوسطى، علماً أن هذا النوع الأدبي صنع فناً مختلف المعاني.

استعمل العمل المسرحي الوحيد الذي قدمه محمود خوجه بهبودي بعنوان «قاتل أبيه» تورية أدبية ودرامية واسعة. لقد ورطت المؤامرة ثلاثة من أفراد العائلة الغنية وخادماً شاباً في مواجهة مميتة مع ستة أفراد مجرمين، ثلاثة منهم من الخارج وثلاثة آخرين من التركستانيين. وكان أن انغمس أحد أفراد الشرطة وابن تلك العائلة المراهق في عالم الجريمة ومظاهره من سكر وعربدة وباتت الرغبة بالحصول على المال تدفعهم للسرقة وإلى قتل الوالد على يد مرافق الصبي. في المشهد الأخير من المسرحية، يتلو أحد المعلمين خطاباً طويلاً يشير فيه إلى جريمة الصبي الشنيعة التي دمرت العائلة الصغيرة وحرمت الصبي من إمكان التمتع باسم عائلة غنية ومن تحمل المسؤولية أو من منح سلالته تركةً إيجابية. لقد كسر الصبي بلامبالاة رابط النسب الذي لطالما اكتسب أهمية في حياة سكان آسيا الوسطى منذ القدم وحتى اليوم. وهذه هي باختصار قصة مسرحية «قاتل أبيه».

على نطاق أوسع، غطت هذه الرواية الكئيبة التي تروي أخبار تركستان في القرن

---

(1) ماماجان رحمانوف، Ozbek teatri tarikhi (XVIII asrdan XX asr awwaligacha ozbek teatr madaniyatining taraqqiyat yollari) (طشقند: Nashriyati «Fan» Ozbekistan SSR، ص. 413–14.

العشرين أدب جميع الكتاب الجادين وفكرهم، إذ بدا أنها تنذر بنهاية المجتمع الإسلامي في تركستان. وفي ذلك السياق، كان يمكن أن يوجه اللوم البسيط إلى المجرم الذي ضرب الضربة الإجرامية القاضية في الفصل الثالث من المسرحية. إذ درج في أوائل القرن التاسع عشر على أن يسمح بأن ينمو ولو شاب واحد في تركستان في بيئة فاسقة، غير كُفْئَة وخاملة أقل ما يقال عنها إنها بيئة ترزح تحت عبء الإهمال الإجرامي. توجه الاهتمام، كل الاهتمام، في تقدير المجددين إلى إيجاد أشخاص قادرين، مثقفين وذوي إيمان عصري لإنقاذ المجتمع من الانحلال الشامل الذي بدا أنه لا مفر منه في ظل الأنظمة الحاكمة والممارسات الدينية والتخلف الثقافي. في الحقيقة تشكل المأساة في مسرحية «قاتل أبيه» النابعة من الجريمة التي ارتكبها الصبي بحق والده، تجانساً يمثل تدمير الإيمان الروحي مع دمار القائد المادي والبلاد. في هذا السياق، قدم المسرح الإصلاحي عظة للخلاص من الطائفية من خلال الثقافة وذلك تحت إشراف ديانة منقحة[1].

بعد عمر قصير لم يتجاوز الست سنوات، ترك مسرح المجددين ما لا يقل عن 25 مسرحية. وعلى غرار «قاتل أبيه» قدمت فرق طغى عليها العنصر الذكوري والهواة وأنصاف المحترفين مرات عدة عدداً من المسرحيات في مختلف البلدات الكبرى في آسيا الوسطى. وقدمت بعض هذه المسرحيات مختصرةً في بخارى من دون أن تكون قد عرضت بالضرورة في خيوا، إلا أن الأدلة في هذا المضمار لا تزال غير أكيدة. وسواء كانت مسرحيات المجددين جيدة أم لا من وجهة نظر النقاد، طوّر مسرح المجددين وحده أفكار الإصلاحيين الرائدة ثُمّ شكلت آثار المؤلفين نموذجاً لأهم موضوعات الإصلاحيين الرئيسة. كتب نصرة الله قدرة الله في العام 1913 مسرحية Toy (حفل الختان) لإظهار التهور من خلال عرض آثار هذه العادة المدمرة التي كانت قد درجت في تركستان في حينها وفي مدَّة لاحقة ونتائج المصاريف الضخمة التي تتكبدها العائلات في حفلات الزفاف والدفن وغيرها من العادات. تصور هذه المسرحية معلماً مسلماً محافظاً يحث أحد الآباء على إنفاق أمواله كلها في حفل ختان بغية تحقيق ربح شخصي. ويندد أحد مؤيدي المجددين (أيضاً في المسرحية) بهذا الفسوق ولكن من دون جدوى إلى أن يقع الأب في حالة من الإفلاس جراء الإسراف في الإنفاق وينتهي به الأمر في السجن (ولابد

(1) إدوارد آلوورث، «القتل كمجاز في أولى درامات آسيا الوسطى»، Altaic Yearbook-Ural، رقم 58 (1986)، ص. 65-73، 91.

من الإشارة إلى أن أحد المفكرين الأتراك الروس الذي كان ضليعاً بأساليب الحياة التركستانية يؤكد أن كاتب هذه المسرحية قد قدم مسرحيته التي تتألف من أربعة فصول بطريقة ناجحة جداً).

أما عبد الله بدري فقد شاء أن يبرز مشكلة اللامساواة التي تُعانيها المرأة من خلال مسرحيته «وفاة قبل الأوان» Juwanmarg التي قدمها في العام 1914. عبر الكاتب عبد الله بدري عن مصير مأساوي تعرضت له الزوجة وابنتها الشابة، إذ كان الزوج المتوحش يتحكم فيهما بقسوة إلى أن دمر حياة الفتاة بعد أن هددها بالزواج من رجل لا ترغب فيه. ويعرض الكاتب المسرحي عينه في العام 1915 في مسرحية أخرى تألفت من فصل واحد بعنوان «أحمق» Ahmaq جهل الريفيين بأسلوب ساخر من خلال تقديم بائع جوال متبجح ومتخلف يزعم أنه من سلالة الخليفة إلا أنه لا يتمتع بأي مزيّة غير البخل[1].

قدم المربي والصحافي حجي معين بن شكرالله خمس مسرحيات في العام 1916 جسدت مجموعة من الموضوعات التي تهم الإصلاحيين: التمييز ضد المرأة، والتعليم التقليدي الفقير، وإدمان المخدرات، والشذوذ الجنسي وأسلوب التعليم الحديث. تعرض مسرحية Koknari «المدمن» في فصل واحد بأسلوب عجيب الحياة في أدنى درك المجتمع التركستاني حيث تشغل المخدرات ومصارعة السمان رجالاً شاذين يطاردون الصبية، شُعْثاَ وقذرين يقطنون بالقرب من مقهى. أمر واحد أغضب هؤلاء المدمنين من وضعهم ألا وهو شائعة تقول إن مجموعة من الشباب التركستانيين يتعلمون اللغة الروسية ويقصدون المدارس الروسية. ولا ضيم أن نذكر أن الطبقة الدنيا في مجتمع آسيا الوسطى تجسد وفقاً لما تصوره هذه المسرحية، مخاوف المحافظين من روسنة (إدخال الطابع الروسي) المجتمع. وفي منحى فني مسرحي آخر، قارن هذا الكاتب بين المدارس الحديثة والمدارس القديمة. تتناول فصول مسرحية شكرالله الثلاثة والتي ظهرت تحت عنوان Eski maktab, Yangi maktab «المدارس الحديثة والمدارس القديمة» شاباً في الخامسة والثلاثين من العمر يدعى كميل بيه. وكميل بيه بحسب المسرحية مناصر تقدمي للمدارس الحديثة ومعروف بحذره وجِدّه- وهدوئه وثقافته. وفقاً لأحد الباحثين الذي درس

(1) ألكسندر صامويلوفيتش، XVIII asrdan XX asr awwakigach ozbek teatr) Ozbek teatri tarikhi (madaniyatining taraqqiya yollari (طشقند: Ozbekistan SSR «Fan» Nashriyati، 1968)، ص. 413-14.

المسرحية، «كميل بيه رجل سياسي بعيد النظر فهم جيداً أن الوقت قد حان فقط عندما بدأ مجتمع حيث المعرفة لم تعد غريبة وحيث تزدهر المهن المتطورة بتأدية الدور الأهم». «
يسعى كميل بيه إلى إنقاذ مجتمع تركستان الإسلامي من خلال اكتساب المعرفة العلمانية ويلفت الكاتب المسرحي في عمله إلى أن التعليم الديني البحت لا يمكن أن يؤمن ذلك. يتركز الصراع في المسرحية بين كميل بيه والملا أشيلدي، وهذا الأخير هو معلم عصبي ومتعصب من مدرسة قديمة. قد تكون هذه المسرحية قد أظهرت أكثر من غيرها من مسرحيات المجددين الحاجة إلى سياسيين متحررين يدفعون قدماً بقضايا المجددين. وصحيحٌ أن مدرسي المدارس الحديثة كانوا قد أخذوا مكانهم في هذه المسرحية إلا أنهم لم يحتلوا المكان الأهم فيها. (راجع الصورة 1.9 للاطلاع على ردة فعل الاشتراكيين على مسرحية شكرالله).



الرسم 1.9: الكاتب المسرحي الساخر حجي معين شكر الله أوغلي
كمحارب بالقلم في هجومه على الإصلاحيين، موشتوم، رقم 24، 28 ديسمبر، 1924.

بعد أن استهلت سمرقند دروب الفن المسرحي من خلال مسرحياتها الكئيبة، المروعة والمثقفة، في طشقند، في العام 1915 كتب عبد الله القادري (1894-1939) «العريس التعيس» Bakhtsiz kuyaw وكتب حمزة حكيم زاده نيازي (1889-1929) في قوقان مسرحية «حياة سامة» Zaharli hayat. ركزت هذه المسرحيات على مشكلات العائلة الخطيرة التي نتجت عن العادات الإسلامية التي شرعت الزيجات المتعددة والمدبّرة. يدافع الكاتبان المسرحيان عن إصلاحات المجددين ودعوتهم إلى منح الأشخاص الحق باختيار الشريك، إذ يصوران في أعمالهما النتائج المهلكة التي قد تنتج عن التعاسة الإنسانية الكبيرة التي تطغى على حياة العائلة[1].

شارك الشاعر والممثل والمنظم المسرحي عبد الله أولاني في مسرحيتين. مشاركته الأولى كانت في «النعاس» Finak / Pinak في العام 1915. في حين أن مشاركته الثانية كانت في مسرحية «هل من السهل أن أكون محامياً؟» Adwakatlik asanmi? في العام 1916 التي سخرت من الفرق بين الوسائل القديمة والحديثة ولاسيَّما الكسل والخمول في الحياة التقليدية القديمة. كما تطرقتا إلى الميسر والمخدرات وانتهتا إلى الفوارق بين التركستانيين الذين تلقوا علومهم في الخارج من دون أن يكونوا قادرين على تخفيف البؤس في بلدهم الأم، إذ إن أمية المواطنين وجهلهم صعبت إيصال وسائل التحسين وأساليبه الجديدة[2].

خضعت أولويات المجددين بتلبية حاجات مجتمع تركستان لانسجام سريع نسبياً. وبهذا ركز عبد الرؤوف فِطْرَت عندما ألف مسرحيته الأولى والثانية (Beggjian و Muqqadas qan (المدرسة المقدسة) في العام 1917، على جذب انتباه الجمهور إلى

(1) المرجع نفسه، ص. 81-83، عبد الله القادري، Bakhtsiz kiyaw (طشقند: Izdanie Seid Arifdzhanova. Tipografiia Kantseliarii Turkest. Gen.-Gub.، 1915)، ص. 40، حمزة حكيم زاده نيازي، Zaharli hayat yakhud ishq qurbanlari'. Turkistan ma'ishatindanalinmish qiz wa kuwa faji'asidur (طشقند: Matbaa-Ghulamiya i، 1335 ه.؛ 1916 م.) حجي معين ابن شكر الله، Eski maktab, yangi maktab (سمرقند: ن.ب. 1916)، ص. 48، طاشبولات ت. تورسونوف، Formirovanie sotsialisticheskogo realizma v uzbekskoi dramaturgii (طشقند: Izdatej'stvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSR، 1963)، ص. 14-16

(2) رحمانوف، Ozbek teatri tarikhi، ص. 342-43.

أحدث المراحل تألقاً في تاريخ آسيا الوسطى. في تلك الحقبة، منح الناس لقب بگيجان Beggijan لأمير المانگيت في بخارى الشاه مراد (حكم من سنة 1785-1800). وبات بگيجان مجدِّداً وبطلاً مقدساً في الأساطير الشعبية وقصص التاريخ. في الواقع نجح الشاه مراد بفضل زهده وورعه ومحاربته الضارية لأعداء بخارى ولرفضه الثراء[1]. شد التركيز على هذا النوع من الأشخاص انتباه الجمهور إلى زعماء آسيا الوسطى الناجحين، وإلى المجتمع السياسي الذي ازدهر يوماً في تلك المنطقة. في هذا السياق، ترددت أصداء مسرحيات عبد الرؤوف فِطْرَت مع أصداء مسرحية محمود خوجه بهبودي «قاتل أبيه».

أشارت الصحف المحلية وصحف الحكومة إلى أن لهذه الوسيلة الإعلامية أحياناً تأثيراً قوياً، شاملاً وسلبياً في المنطقة. عَدَّ رجال الدين المحافظون مسرح المجددين عملاً شيطانياً وحظروا تقديم العروض تماماً كما منعوا اللاعبين والممثلين الشعبيين من الظهور في المناطق الخاضعة لسيطرتهم. في الواقع خاف رجال الدين هؤلاء من أن يؤدي المسرح والسينما، وكلاهما وسيلة جديدة في تركستان، إلى ضلال المرأة المسلمة. علماً أن تخوفهم هذا كان على المرأة التي تقصد دور المسارح لمتابعة المسرحية من دون أن تتمكن من المشاركة في تأدية الأدوار التي تطرحها المسرحية. حقيقةً أساء كل من الأهداف المتمثلة في تنقية الدين وتلقين الأفكار الإصلاحية للشعب التركستاني وكذلك وسائل الترفيه التافهة إلى رجال الدين التقليديين والعلمانيين وهزت المبشرين الروس الأرثوذكس والحكام السياسيين. من ناحية أخرى، أفادت عائدات هذه المسرحيات المدارس الحديثة وبعض المؤسسات ومنها جمعية طشقند الخيرية التي أنشئت لخدمة أنشطة المجددين[2].

(1) المرجع نفسه، ص. 411.

(2) ن. نورجانوف، Tadzhikskii narodnyi teatr. Po materialam kuliasbskoi oblasti (موسكو: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR، 1956)، ص. 113، Tirkistan-Sada i (23 أغسطس، 1914)ـ في رجابوف، Iz istorii، ص. 373؛ «Samarkand shahar maktabidan»،آيينا (31 مايو، 1914): 639؛ معلم ز. مظفري، «Tiyatir e'lani»، آيينا، رقم 41 (4 أغسطس، 1914)، العودة صفحة، رحمانوف، Khamza I usbekskii teatr (طشقند: Gosdurstennoe Izdatel'stvo Khudozhestvennoi Loteratury Uz SSR، 1960)، ص. 47.

الجرائد والنشرات

في الواقع استحصلنا على المعلومات عن المدارس الحديثة وإبداعات الدراما والمسرح من صحف المجددين. من بين الجرائد البالغ عددها 23 جريدة أصدرها المجددون في آسيا الوسطى قبل السابع من نوفمبر 1917 للتعبير عن أفكارهم، كانت الصحف الأكثر تأثيراً جريدة سمرقند (1913) وآيينا Ayina (سمرقند 1913-1915) وكلاهما أصدرها محمود خوجه بهبودي، صوت تركستان Sada-i Turkistan التي حررها عبيدالله خوجه وأسعد الله خوجه أوغلي في طشقند بين العام 1914 والعام 1917 وجريدة البيرق El bayraghi التي أصدرها المثقف عاشور علي ظاهري في قوقان في العام 1917. ولا بد من الإشارة إلى أن عدداً غير قليل من هذه الجرائد نشرت مقالات باللغة الفارسية وكذلك باللغة التركية. ولا تظهر مصادر تاريخ جرائد الإصلاحيين أي جرائد تابعة للمجددين في خيوا على الرغم من أن بعض الإصلاحات ظهرت وتقدمت سريعاً في تلك المنطقة قبل العام 1920. في الواقع يبدو هذا الإغفال غريباً، إذ أدخلت خيوا أول طباعة حجرية محلية إلى المنطقة، إلا أن المعارضة المحافظة رفضت أفكار المجددين بشدة في المنطقة، وقد تكون قد نجحت في وأد أي جهود بذلت من أجل نشر الجرائد[1].

نادراً ما تضمنت شعارات نشرات المجددين في تلك السنوات تلميحات دينية، بل على العكس من ذلك أشارت إلى الموضوعات الحيوية التي كانت تهم الإصلاحيين، وتوجهت إلى الجمهور الذين رغبوا في الوصول إليه. تجاوزت هذه الشعارات دعائم الحركة الإصلاحية الدينية، إلا أن مضمون النشرات استمر في دعم مبادئ الإصلاح الديني التي اعتمدها المجددون. وعلى غرار غيرها من مجلات المجددين وصحفهم، بدأت مجلة جديدة بالظهور تحت عنوان Yurt في قوقان في يونيو 1917 حتى تاريخ غير معلوم بعد إطاحة القيصر. وعبرت هذه الجريدة عن فلسفتها من خلال شعارها المتجانس «حرية، مساواة، عدالة». وصنف رئيس تحريرها عاشور علي ظاهري (1937) هذه المجلة ضمن فئة المجلات الأسبوعية السياسية الاجتماعية والأدبية. فربط بعد ذلك أفكار شعاره المألوفة بالشؤون السياسية في المنطقة. أما في طشقند، فقد بدأ منوّر القاري بعد ثلاثة

---

(1) سعيد، Ozbek waqtli matbo'ati ta'rikhiga materiyallar، ص. 45-46، بيننغسن ولوميرسييه كالكاي، La Presse (الصحافة)، ص. 162-69، 262-67.

أشهر بإصدار جريدة جديدة بعنوان «نجاة»، وعلى غرار المجلة التي أصدرها عاشور علي ظاهري، ساهم في هذه المجلة مجموعة غير محلية من مختلف مجتمعات المنطقة. اعتمدت جريدة النجاة أيضاً شعار « مساواة، حرية، عدالة» واضعة المساواة الأولى في الترتيب وقد يكون السبب في ذلك أن الجريدة تصدر من عاصمة الحاكم العام في تركستان حيث لاحظ سكان آسيا الوسطى وجود غرباء ذوي سلطة أكثر من أولئك الذين لاحظوهم في قوقان[1].

وعلى غرار مؤلفي المنشورات والمسرحيات، استنكر الصحافيون الإصلاحيون المخدرات، إدمان الكحول والتبغ، استغلال الأطفال جنسياً، الشذوذ الجنسي في المؤسسات، والزنا، والبغاء، والتمييز ضد المرأة، والإسراف في الإنفاق في المآتم والأعراس والاحتفالات. يضاف إلى ذلك، شجْبُ صحافة المجددين الحرب، والانحطاط الاجتماعي والأخلاقي، والخمول، والأنانية، والافتقار إلى الطموح، والشقاق في المجتمع، والتخلف في الوطن. هاجم هؤلاء الصحافيون على وجه الخصوص الخرافات رغبةً منهم في الفصل بين التعصب والإيمان بدين الإسلام الحقيقي. وبهذا تراهم قد اعترضوا على كل خطأ في مجتمع آسيا الوسطى ما عدا الركود السياسي الذي كانت تعانيه، إذ منعت الرقابة الروسية تقريباً كل المجددين من تناول هذا الموضوع في منشوراتهم ولاسيما تلك الصادرة من المنطقة الروسية-التركستانية في آسيا الوسطى.

أما مجالات الإصلاح التي دافعت عنها صحافة المجددين من دون أن تتلاءم مع الخطوط الأساسية التي تبناها الفكر الإصلاحي فهي: تنقية الدين والذات، تطوير التعليم وتحسين المؤسسات والممارسات الاجتماعية التي تم إصلاحها. منذ البداية، أخذت صحف المجددين ومجلَّاتُهم على عاتقها إعلام القراء عن سكان العالم وجغرافيته، عن المسائل والحوادث الدولية، وعن تاريخ البشرية وإنجازاتها. أضف إلى ذلك أنهم حرصوا على التنويه بالاختراعات التكنولوجية التي ظهرت في الغرب ناهيك عن الأخبار العادية من كل مكان في العالم. عندما وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها، ركز المجددون اهتمامهم على الصراع الروسي- التركي. فضّل المحررون الشرق والشخصيات والأحداث الثقافية ذات الصلة بأفغانستان، ومصر، وسوريا والهند، مراجعين من ثَمَّ بكثرة النشرات

(1) سعيد، Ozbek waqtli matbu'ati، ص. 58-60.

والكتب باللغة العربية، والتتارية والتركية والأوردية. من بين الأدوار المهمَّة التي ركزت عليها صحافة المجددين كان إرساء الوعي العام في القرن العشرين، علماً أن المجددين كانوا قد وضعوا هذا الهدف في المرتبة الثانية. وإذ لفتت هذه الصحف انتباه القراء إلى تجربة التعايش الواسع بين المسلمين وغير المسلمين في كل مكان في العالم، أثبتت لسكان آسيا الوسطى اختلاف مجتمعهم الإسلامي عن غيره من المجتمعات على الرغم من القيود الدينية التي توحد البلدان الإسلامية في غرب آسيا. وبهذه الطريقة، مهدت صحف الإصلاحيين الطريق أمام الثورة على صعيد الفكر المحلي في ما يتعلق بهوية المجموعات.

تناولت صحف المجددين ومجلاتهم المجموعات والهويات الطائفية والإقليمية في مقالات عن التاريخ، والجغرافيا والدين. كتب الصحافيون عن فريضة العمل لخير طائفة مسلمي تركستان وسكان تركستان جميعهم ووحدتها. وكشفت دراسة نشرتها مطبوعات المجددين وصحفهم أن «صحافة المجددين عادة ما كانت ترى أن عدة عوامل تلتهم كينونة المجتمع وتقضي عليها بسبب نقص المعرفة، والافتقار إلى الوحدة وغياب الرحمة بين أقطاب المجتمع»[1]. أنّبت صحيفة سمرقند لصاحبها محمود خوجه بهبودي التركستانيين الذين تلقوا تعليمهم في المدارس الروسية قائلة «إنهم لا يأسفون على الطائفة». وحذت صحيفة «آيينا» في سمرقند حذو غيرها من صحف الإصلاحيين، ولفتت انتباه القراء إلى مختلف جوانب مغزى المجتمع والحياة. جادل الكتاب في مقالاتهم قبول المجتمع للتسميات التي استعملها الأجانب فرفضوا على سبيل المثال عادة التتار بتسمية التركستانيين المستعمرين بـ«السارت». وصحيحٌ أنهم رفضوا استعمال الروس لمثل هذه التسميات، إلا أنهم لم يتمكنوا من التعبير عن هذا الأمر في صحفهم من دون الإفلات من العقاب، فكان أن عمدوا إلى انتقاد التتار بُدلاءَ عن الروس. ناقش صحافيو جريدة «آيينا» أهم الإصلاحات وأكثرها إلحاحاً، وحددوا أن رجال الدين المنفتحين والمطلعين هم الأشخاص المناسبون لإنجاز هذه الإصلاحات، ما عكس مدى اعتماد الإصلاحيين في مسيرتهم على أشخاص يزاولون مهناً دينية. بيد أن مفهوم إصلاح المجتمع ووسائله أثارت الكثير من الجدال، حيث استمر مناصرو الأساليب القديمة يطالبون بالإيمان الأعمى ولم يتمكنوا من تخيُّل تقدم الإسلام من خلال الإصلاح الذكي. هاجم الناقدون

---

(1) المرجع نفسه، ص. 36-37، 39، 43.

كلاً من صحافة المجددين وجريدة المحافظين «الإصلاح» لإخفاقها في الارتقاء بالإسلام وتمجيده ولخدمة المجتمع الديني خدمةً وافية[1].

لم تتمكن الكتب المدرسية ولا الصحف في القرن العشرين من تفادي تحديد بعض الهويات الجغرافية والإثنية وكذلك بعض المجتمعات الدينية. وفي هذا الصدد فسر أحد كتب المجددين للأولاد «أن وطننا هو مملكة تركستان وأن حكومتنا هي حكومة روسيا». ووصف كتاب مدرسي آخر للمرحلة الابتدائية عضوية مجتمع معين في كون إيديولوجي واسع، فعدّد مسلمي العالم بمن فيهم مختلف المجموعات الفرعية في آسيا الوسطى. فدمج لهذا الغرض فئات قبلية عدة ومجموعات إثنية، وأماكن السكن والعمل، ذاكراً السارت، القازاق، القيرغيز، التركمان، القپچاق، التِّكه Tekka، والتارانچي Taranchi، من دون أن يذكر القراقل باك، الطاجيك، التركستانيين، الأويغور أو الأوزبك[2]. في الواقع، بقيت المجتمعات الإثنية في هذا الكتاب هي الأهم.

المعارضة

في الواقع، تستحق صحف المجددين التقدير لنقل النقاش العام أبعد من الآفاق الضيقة التي كان حبيسها ولإرساء مفهوم جديد لهوية المجموعات التركستانية. أثارت الصحف وعي التركستانيين السياسي إلى أقصى حد. وعلى الرغم من أن منشورات الإصلاحيين واجهت أحكام الرقابة مرات عدة، مثلها مثل كل الصحف التي خضعت للروس، إلا أنهم اخترعوا وقدموا نوعاً جديداً من المجتمعات التي تقرأ وتطالع. رفض المسؤولون الروس منح الإذن للإصلاحيين الراغبين في إصدار النشرات وسحبوا التراخيص الفردية. ورَدًّا على ذلك، غير المجددون أسماء صحفهم ومحرريها، وطلبوا ثانيةً الحصول على موافقة رسمية تحت أسماء صحفية جديدة. ومع توقيف كل الصحف التركستانية المحلية بطريقة

(1) باهرام بيك دولت شاه، «Sart mas'alasi»، آيينا، رقم 17، (19 فبراير 1914): 300-301؛ «Millatni kim islah etar?» آيينا، رقم 12 (11 يناير / يناير، 1914): 274-75؛ «Millat, millat, millat»، al-islah، رقم 16 (الأول من سبتمبر، 1915): 500-501.

(2) منور القارئ بن عبد الرشيد خان أوغلي، الأديب الثاني Adib-i thani، الطبعة الثانية. (طشقند: Ghulamiya Matbu'asi، 1932ه.، 1911م.)، ص. 34، قارئ عثمان بن عبد الخالق شاشي، Ta'lim-i awwal (طشقند: Litografiia Gulam Khasan Arifdzhanova، 1910)، ص. 38.

تعسفية بين العام 1908 والعام 1913، ما عدا وقت السماح في العام 1912، أقنع الإداريون الروس والأمراء والخانات الطبقة المثقفة الجديدة أنها خسرت شيئاً. رأى المبدعون في هذا التدبير حرماناً للشعب من حقه بالتواصل العلني بعضه مع بعضه الآخر ومع العالم الأوسع. عزز إقفال المدارس الحديثة من جانب السلطات التعسفية عينها، من فهم المجددين لمجرى الأحداث. وأثرت هذه التدابير في الرأي العام أكثر بكثير مما أثرت فيه مؤسسات المجددين المتواضعة المثقلة من جانبهم. ورأى الزعماء المجددون أن التدابير القاسية التي اتخذها مندوبو الروس والأمراء والخانات والمسؤولون الدينيون المرموقون والمعارضة التي أظهروها، قد ساعدتهم على تحويل إصلاحات المجددين من مجهود ثقافي إلى شبه مقاومة سياسية ضد القمع المزدوج.

الفصل العاشر: السياسة

نسعى إلى أن نؤمن لشعبنا حرية التعبير وحرية الفكر وحرية التجمع ونلغي الظلم والاستبداد نهائياً
(فرمان أمير بخارى، الثاني من مارس *1918*)[1]

ظهرت مجموعة من الشبان البخاريين الهمجيين أطلقت على نفسها اسم «حزب شباب بخارى». أجبر معظمهم على ترك البلاد

(ف.م. بيلي، *1919*)[2]

فتحت حركة التجدد الثقافي التي شهدتها المؤسسات الثقافية المجال أمام نمط جديد من التفكير في ميادين أخرى. بعد مرور بضع سنوات على ازدهار حقبة التجديد، أعلن أحد الإصلاحيين في بخارى أنه على الرغم من ضعف النمط المدرسي الجديد والمضايقات التي تعرض لها، إلا أنه أسهم في الضغط على الحكومة لتغيير الأسلوب الذي اعتادت أن تعامل الناس به. «يحضرني شخصياً كيف اجتمع أصدقاؤنا وذوونا وأولادنا تحت هذا الشعار أو ذاك في مدرستي عثمان خوجه أوغلي (1878 – 1968) وعبد الواحد برهان أوغلي. كان تجمعهم في البداية خجولاً إلا أنه ما لبث أن توسع، فبدأنا العمل ضد الأمير شخصياً وحكومته».

ذكر فيض الله خوجه (1896 – 1938)، وهو أحد أوائل الشباب البخاريين المجددين، إقدام الحكومة على إغلاق الجريدة ومكتبة المعرفة في المدَّة الممتدة بين 1914 و1915 وهو حدث خاص حشد مشاعر التجديد ضد النظام السياسي إلى أبعد حد، وحفّز الحركة الإصلاحية. ومع حلول العام 1909، وفي خلال الأزمة التي نشبت على أثر افتتاح مدرسة تتبع نمطاً تعليمياً جديداً في بخارى، أعلن المحافظون أن النمط التعليمي الجديد يتعارض وروح الشريعة الإسلامية. «في السنة الأولى، بدأ التلامذة بقراءة الصحف (وهو في الواقع إنجاز عظيم في ما يتعلق بمحو الأمية)، في السنة التالية طالبوا بالحرية، في السنة الثالثة

(1) فيض الله خوجاييف، فرمان الأمير، حكاية الثورة في بخارى (Tashkent: Uzbekskoe Gosudarstvennoe Izdatel'stvo, 1926)، ص. 49.

(2) ف.م. بايلي، زيارة إلى بخارى في العام 1919، «المجلة الجغرافية»، رقم 1 (يناير 1921) : 75.

خلعوا سمو الأمير عن العرش وزجوا به في السجن». بذل المجددون جهدهم لإعادة تأهيل النظام القديم من خلال إدخال نمط تفكير وقيم جديدة حتى وصلوا إلى أقصى الحدود، إلا أنهم لم يدافعوا عن إسقاط الحكم.

الدوما

تجاوب الإصلاحيون بحماسة مع إمكان التغيير الذي طرحه إنشاء مجلس الدوما الروسي. أنشئ هذا المجلس على أثر الأحداث السياسية في سانت بطرسبورغ في العامين 1906 و1907. منح هذا المجلس التداولي الحق للتركمان ببعض المقاعد، إلى أن راجع النظام الروسي القواعد وحرم محافظات آسيا الوسطى وغيرها من المحافظات من هذا الحق، وذلك في الثالث من يونيو 1907. ضغطت جريدة «تجار» على سياسة المتجددين للمشاركة في المؤسسات الروسية ولإظهار الولاء للدولة الروسية. فنشرت مقالاً لامت فيه النظام الحاكم وذكرت بمحامي ملوك القرون الوسطى قائلةً: «حريٌّ بنا أن نرسل ممثلين عنا إلى الدوما. إن قيصرنا رجل عادل ورحيم. لن يعيد هؤلاء الممثلين فارغي الأيدي ولاسيَّما أنهم أرسلوا بالنيابة عن 10 ملايين تركستاني مسلم. لقد اجتهد المجددون ليجعلوا من قيصر روسيا ملكاً عادلاً»[1].

نشطت حركة الأحزاب السياسية في أثناء انتخابات مجلس الدوما الروسي. وعلى أثر هذه الانتخابات دخل المجددون إلى المجلس. لم يجد الإصلاحيون أي غرابة في التحالف مع مؤسستين مختلفتين اختلافاً شاسعاً. ضم مجلس الدوما الروسي 26 حزباً سياسياً. ومن ضمن هذه المجموعة اتفق المسلمون التركستان المعتدلون أكثر ما اتفقوا مع حزب الاتفاق المسلم الروسي والحزب الديمقراطي الدستوري الروسي على بعض النقاط. إلا أن أحد المجددين رفض التحالف مع الحزب الملكي الروسي محملاً إياه مسؤولية تخلف مسلمي روسيا على الصعيد الثقافي والاقتصادي. وفي هذا الصدد، كتب هذا المجدد: «يضاف إلى ذلك، أنَّ الحزب الملكي الروسي يُشكِّل عائقاً

(1) مايكل ت. فلورنسكي: تاريخ وتفسير (نيويورك: ماكميلان، 1953)، ص. 1190، 1199-2000؛ «Duma wa Turkistan»، Tujjar، رقم 8 (9 أكتوبر، 1907)، أ.ف. بياسكوفسكي، Revoliutsiia1905-1907 godov v Turkestane (موسكو: Izsatel'stvo Akademii Nauk، 1958)، ص. 552.

بين الشعب والقيصر، وقد ألحق كل أنواع الأذى بالشعب، وكان السبب وراء الاستبداد الرهيب». دعا زعماء المجددين إلى اعتماد برنامج المسلمين في ما يتعلق بالمسائل الاقتصادية والإيديولوجية والعلمية، وإلى اعتماد برنامج الكاديت (الحزب الدستوري الديمقراطي) في المسائل السياسية. في حين أنه رفض برامج اليساريين موضحاً «أن هذه الأحزاب تسعى جاهدةً لتصفية الممتلكات الخاصة والطبقات وللسيطرة على المصادر الاقتصادية... والأهم من كل ذلك أن بنود برامج الأحزاب الاشتراكية الرئيسة التي تناولت الملكية الخاصة، ذكرت أن الأفراد والأسر تضر بالشريعة وتتعارض معها»[1].

وجه حزب الكاديت نداءه بتشكيل إمارة دستورية تحل محل الأوتوقراطية إلى المجددين التركستانيين الذين آمنوا أن هذه الطريقة من شأنها أن تمهد لهم الطريق المباشر للوصول إلى الحكم الروسي أكثر من تلك الطرق التي قد يأتي بها الإداريون المحليون. في العام 1910، منحت بعض التطورات السياسية أملاً بالتغيير الإصلاحي في آسيا الوسطى. وشكلت التوترات الداخلية في كل من إمارة بخارى ودولة خيوا مصدر ضغط على تلك الحكومات لتحسن ظروف رعاياها. كما حثت روسيا الإمبراطورية إمارات آسيا الوسطى على الإصلاح ولاسيَّما أنها رأت في تخلفها الكثير من الإزعاج. وكان أن أتى وصول خان وأمير جديد إلى عرش كل من تلك الحكومتين بالفرصة السانحة، إذ أعلن الحاكمان الجديدان سيد إسفنديار خان الذي حكم دولة خيوا 1910 حتى 1918، وسيد مير محمد عليم خان الذي حكم في بخارى 1910 حتى العام 1920، نيتهما القيام ببعض الإصلاحات. وافق حاكم خيوا سيد إسفنديار باعتماد معظم التحسينات الاقتصادية والصحية التي اقترحتها لجنة حكومية روسية. كما وعد هذا الحاكم الجديد في فرمانه أن يبقى «دائماً حاكماً عادلاً وأن يتخلص من التدابير القديمة التي لطالما أثقلت كاهل الشعب وأتعبته، وأن يتخذ تدابير جديدة من شأنها أن تُحل الازدهار والرفاهية والعدالة بين الناس؛ كما وعد أيضاً بأن يعمل على تحسين قطاعي الزراعة والتجارة»[2]. أعاد هذا الفرمان إلى

(1) محمود خوجه بهبودي، Khurshid (11 أكتوبر، 1906)، يحيى ج. غلاموف، رشيد ن. نبيوف ومولان ج. وهابوف، Ozbekistan SSR tarikhi (bir tamlik) (طشقند: Ozbekistan SSR Fanlar Akademiyasi Nashriyati، 1958)، ص. 381.

(2) [أرشيف]، TsGIA جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية، الملف 2، نفدت طبعته 1، القسم 291، 1، 152، توختاميت توختاميتوف، Rodiia I Khiva v kontse XIX – nachale XX v. Pobeda khoresmskoi

الحياة أفكار الحكام القديمة التي تحملت مسؤولية تأمين الرفاهية لشعوبها.

بعد أن تربع أمير بخارى الجديد على عرشه، أصدر في 30 ديسمبر/ ديسمير 1910 فرمانه الملكي الأول أمام جماعة من كبار الشخصيات تألفت من نبلاء بخاريين ومن دبلوماسيين روس. وجاء في الفرمان ما يأتي: «نأمل بأمانة أن يحل الهدوء والسلام بين الناس، ولا بد أن نسعى جاهدين بعون الله سبحانه وتعالى لنؤمن سعادة الرعايا واستمرارية الدولة». وبعد تلاوة هذه الجملة، قرأ أحد المتحدثين ويدعى ميرزا أورغنچي بضع طلبات تتعلق بمنح الأراضي وبتخصيص التعويض الرسمي للمسؤولين الكبار بدل المأوى وضريبة الخدمة التي كانت تثقل كاهل الشعب. إلا أن الأمير لم يأت على ذكر أي شيء واضح ومحدد فيما يخصُّ الإصلاح[1].

لم يعترف أي من الحاكمين في فرماناتهما بالإصلاحيين، إلا أن الرسائل التي تضمنها فرمان أمير بخارى ونبرة التوفيق التي اعتمد عليها، شجعت المجددين في بخارى. بيد أن الأمر لم يكن سيان مع مجددي خيوا الشباب الذين انصاعوا لأعضاء حزب «تُركيِة الفتاة» في السلطنة العثمانية. دعت خطة الإصلاح التي وضعها المجددون في العام 1910 لتنظيم نظام الإدارة الحكومية مع الاحتفاظ بهيكلية الخانات، إلا أنها على غرار ما حدث في بخارى، دعت إلى منح المسؤولين رواتب معينة عوض ترك المجال أمامهم مفتوحاً لابتزاز الشعب. طالب المجددون بإنشاء مدارس جديدة ومؤسسات ثقافية متجانسة وإصلاح نظام الأراضي وفرض الضرائب لتأمين توزيع عادل للمياه الشحيحة أصلاً. كما طالبوا أيضاً بتنظيم نظام الوقف الذي على الرغم من روعته كان غالباً ما يساء استعماله[2].

شهد العام 1910 بداية جهود حثيثة بذلها المجددون لتغيير الظروف السياسية في آسيا الوسطى ولتحسين التدابير الثقافية والاجتماعية وأوضاع السكان المحليين. الآن باتت المنافسة واضحة بين ثلاثة أطراف: الروس، والبخاريون والإداريون في دولة

---

narodnoi revoliutsii (موسكو: Izsatel'stvo «Nauka»، 1969)، ص. 67.

(1) صدر الدين أيني، Bukhara inqilabi ta'rikhi uchun materiyallar (موسكو: SSSR Khalqlarning Markazi Nashriyati، 1962)، ص. 72-73.

(2) إ. م. مؤمنوف، طبعة، Istoriia Khorema s drevneishikh vremen do nashikh dnei (طشقند: Izdatel'stvo «Fan» Uzbekskoi SSR، 1967)، ص. 137.

خيوا والحكومة وممارستها من دون أن يكون لشخص الحكام أو المؤسسات السياسية (العرش) ولأي من الوحدات السياسية الثلاث علاقة بالأمر.

تركت العملية السياسية النامية، جراحها لمعارضي المجددين الخائفين، اليائسين والاستبداديين على غرار المعارضين في الدول كلِّها، المتخلفة أو المتحضرة، التي لجأت سريعاً إلى العنف. أما المجددون فقد اتخذوا من اللاعنف مبدأً توجيهياً يطغى على جهودهم كلِّها ولاسيَّما أن هذا المبدأ كان يتلاءم ونظام القيم الخاص بهم. انطلاقاً من هنا، لم يدع أي زعيم إصلاحي إلى اتخاذ تدابير جسدية ضد أي روسي أو محافظ مسلم، كما أن الكثير من المجددين أشاروا إلى تلك القاعدة الأساسية. يضاف إلى ذلك نبذهم للعنف لأسباب معنوية وأخلاقية، امتلك الإصلاحيون الحاكمون فهماً دقيقاً ومتطوراً لحقيقة ظروف المسلمين في آسيا الوسطى. رأى المجددون الإجرائيون أن بعض المضايقات من أي نوع، سواء كانت من اليمين أم من اليسار، يمكن أن تهدد الحرية والاستقلال المتناميين. ثُمَّ كانوا يقدّرون الخطر الكامن في السماح لأعضائهم باعتماد المواجهات الجسدية. شعر المجددون أن التعليم العام والإقناع الخاص لا بد أن يؤتيا يوماً ما بنتائجهما، فيسهمان في تحسين ظروف شعوب آسيا الوسطى، وأن يتفاديا خراب الحياة البشرية والاقتصادية الذي كان يمكن أن تسببه الثورة القسرية. ومع نبذهم العنف الكلامي والفعلي، حث المجددون حلفاءهم أصحاب الصبر المحدود من أمثال حمزة حكيم زاده نيازي بالتخفيف من حدة لغتهم العدائية وتلطيفها في أعمالهم الأدبية[1].

مرسوم الحرب

من ضمن الأمثلة التي توضح هذا النهج الحذر الذي أدى إلى أزمة، نذكر ما حدث في العام 1916، عندما بدأت الحكومة الروسية بفرض التجنيد الإجباري على سكان آسيا الوسطى، لتأمين خدمات دعم للجيش الروسي في أثناء الحرب العالمية الأولى. حتى ذلك الحين، كانت سانت بطرسبورغ قد تجنبت تعبئة التركستانيين لأداء أعمال قسرية في القوى المسلحة. عقد عدد من المجددين المهمين من أمثال منوّر القاري من طشقند،

---

(1) ماماجان رحمانوف، Ozbek teatri tarikhi (طشقند: Nashriyati «Fan» Ozbekistan SSR، 1968)، ص. 306.

ويهلوان نياز من خيوا، وعثمان أوغلي من بخارى، وقاري كامل من كازاخ وأبيدجان بك من قوقند، اجتماعاً في سمرقند في منزل محمود خوجه بهبودي في مايو 1916 وقرروا اتخاذ تدابير لتفادي إصدار أي مرسوم محتمل ينص على تعبئة التركستانيين وانضمامهم إلى الجيش الروسي. أمل المجتمعون في ذاك الحين إحباط هذا المرسوم بطريقة قانونية ومن خلال مظاهرات الاحتجاج، إلا أن كلتا الطريقتين منيت بالإخفاق. فحاولوا مراقبة المرسوم ومنع التعسف. على الرغم من جهودهم، انفجر الموقف أعمال شغب وغوغاء قتل رجال مسلحون في خلالها مستعمرين روس وتركستانيين[1].

وعلى إثر إصدار مرسوم تجنيد إلزامي بتاريخ 13 يوليو 1916، وقع حادث إطلاق نار وقتل في مقاطعة كازاخ في 13 يوليو 1916 واشتعلت الانتفاضة العامة في آسيا الوسطى. أدت تجاوزات الاستعمار الروسي إلى حالة استياء واسعة النطاق، وجهت بالدرجة الأولى ضد مرسوم العمل العسكري الذي رأى فيه التركستانيون أن الروس نكثوا بوعودهم بعدم إجبار سكان آسيا الوسطى على تأدية الخدمة العسكرية أياً كان نوعها. تركز العصيان ضد الجنود، الإداريين، والمستوطنين الروس وعملائهم التركستانيين الذين انتشروا سريعاً على نطاق واسع. قمعت الفرق الروسية التظاهرة بسرعة مهدرةً الكثير من الدماء. ولام المسؤولون الروس التركستانيين على انفجار أعمال العنف. جاءت النتائج، لتُسوِّغَ للمجددين موقفهم من أعمال العنف ولاسيَّما بعد المعاناة التي حلت بالتركستانيين الذين لجأوا إلى انتهاج أسلوب القوة ضد النظام الروسي. بعد أن أصبح التجنيد الإجباري حقيقة واقعة تسيطر على حياة التركستانيين، سعى المجددون للحصول على مساعدة شعبية لدعم المجندين التركستانيين الشباب الذين عملوا في ظروف قاسية على جبهات القتال في الحرب العالمية الأولى. وبعد أن باشر الروس بتنفيذ أسوأ العمليات لقمع الانتفاضة، ظهرت منظمة من المجددين أطلقت على نفسها اسم «الطاقة» ومركزها في مدينة قوقند

---

(1) تركستانلي رجب بيسون، Turkistan milli hareketleri (إسطنبول: 1943 [عنوان صفحة]، 1945 [غلاف])، ص. 18-19، مؤمن جان محمد جان أوغلي، Turmish orinishlari (bir millabachaning khatira daftari) (طشقند: Ozbeskistan Dawlat Nashriyati، 1926)، ص. 311-12؛ إدوارد آلوورث، «تاريخ قمع المجددين في تركستان وبخارى، «Turkestan als historicher Faktor und politische Idee: Festschrift fur Baymirza-Hayit zu seinem 70 <Geburstag, 17 Dezember 1987, ed. Erling von mende (كولونيا: Studienverlag، 1988) ص. 33-46.

القديمة. دعا أعضاء هذه المنظمة التي أشار إليها الإداريون الروس باسم Yash sartlar كلاً من تفكيليف وألكسندر ف. كيرنسكي (1881 - 1970) الذي عين في ما بعد رئيس وزراء في روسيا، ممثلين عن الدوما (البرلمان) الروسية لتفقد المناطق التركستانية التي تضررت بفعل الانتفاضة وأعمال القمع الوحشية التي تلتها والتي لا تزال تقبض على أرواح وعلى ممتلكات العديد من التركستانيين حتى بعد منتصف شهر أغسطس 1916. وانتقاماً لذلك، أقدم المستعمرون الروس والقوزاق على قتل مئات من رجال منظمة Yash sartlar ونسائها وأطفالها العزل والأبرياء[1].

صدمت هذه الحادثة الشعب التركستاني، إذ إنها أكدت المسائل التي فرقت بينهم وبين الروس، الأمر الذي دفعهم لإعادة التفكير في العلاقة التي تربطهم بالإمبراطورية. وضع الإصلاحيون في آسيا الوسطى تصوراً لإمارة دستورية حيث ستحل الاحتفالات الضخمة لتنصيب حاكم بعد الإطاحة بالنظام الوراثي الذي أوصل المستبد الروسي إلى العرش. (في منطقة الشرق الأوسط يختلف مجددو آسيا الوسطى عن الإصلاحيين؛ فقد أصر محمد عبده وجمال الدين الأفغاني أنه وحده المستبد المستنير يمكنه أن يحسن حياة المسلمين في غرب آسيا).

دعا المتحدث باسم المجددين للتعاون مع الدولة الروسية وزعمائها، لتعلم اللغة الروسية ولدعم الروس ضد الألمان في الحرب العالمية الأولى، كما عملوا على إرساء الاستقرار في الحكومة وعلى إقامة علاقات واقعية مع القوة العسكرية المسيطرة في روسيا. وفي ظل الوعي والأمل السياسيين المتناميين، عمل المجددون جنباً إلى جنب مع الروس لتقوية مجتمع آسيا الوسطى من خلال إنشاء مؤسسات ولجان تتألف من سكان المنطقة الأصليين لتشغل مناصب اجتماعية وإدارية معاصرة وللتخطيط للمستقبل.

في العام 1913، انضم عدد من الإصلاحيين السمرقنديين بحذر إلى قوة مؤلفة من مجددي فرغانة ومن الباحث التركي الزائر والقائد العسكري الباشكيري المستقبلي أحمد زكي وليدي طوغان لتنظيم مؤسسة للعمل السياسي. أما في قوقند، فقد اجتمعت مجموعة

---

(1) Vosstanie 1916 goda c Srednei Azii I Kazakhstane. Sbornik dokumentov (موسكو: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSR، 1960)، ملفات رقم 1، 70، 88، 91، 265، 490، 495 (ويبدو أن الأخيرين لا يحتويان إلا على الشائعات)، ص. 25، 122-24، 149-52، 158-60، 395-402، 688-89، 695-96.

من السكان في السنة التالية حول إحدى الصحف الجديدة واتفقوا على ثلاثة مبادئ توجيهية عامة تتلاءم مع أهداف الإصلاحيين. وجاءت هذه المبادئ وَفْقَ الآتي: المساواة بين سكان آسيا الوسطى والروس في ما يتعلق بالضرائب والقوانين. أولوية سكان آسيا الوسطى على المهاجرين الروس في توزيع أراضي المنطقة وتعميم التربية الحديثة ومنح الجميع فرصة الخضوع للتدريب. باتت بعض المنظمات، من أمثال منظمة الطاقة ghäyrät المذكورة آنفاً، ناشطة في قوقند منذ العام 1910. بدأت جمعية بخارى الخيرية للتعليم الجامعي التي أنشئت في إسطنبول العام 1909 وجمعية تربية الأطفال في بخارى في العام 1910 بممارسة عدد من الأعمال الثقافية والاجتماعية. أضفت هذه الجمعية يضاف إليها المدارس، والصحافة، والمسارح والمكتبات الجديدة، هيكلية جديدة على مجتمع تداعت ركائزه الثقافية والاجتماعية وتحولت إلى أنقاض تآكلها الغبار[1].

تضافرت هذه النشاطات مع ضغوطات المحافظين، وأجبرت المجددين على تحديد مواقفهم وعلى البحث عن طريقة يحسنون من خلالها ظروف سكان آسيا الوسطى. قرر الإصلاحيون أولاً تحديد مبادئ الإسلام المجدد وتأكيدها بوصفها إيديولوجيتهم الخاصة، بعد أن أكدوا انتهاجهم اللاعنف طريقاً لتحقيق أهدافهم. وسرعان ما ظهرت غاياتهم وأساليبهم من خلال الثورة السياسية في روسيا العام 1917 أقرب إلى الديمقراطية عندما خسر آخر قيصر من آل رومانوف عرشه لصالح الحكومة المؤقتة في الثاني من مارس 1917. وهنا واجه مجددو آسيا الوسطى، مثلهم مثل المعتدلين في روسيا، خياراً سياسياً. ففي كلِّ أقسام آسيا الوسطى الجنوبية، اعتمد بعض المبتكرين على تلك البنى والسوابق لصياغة مستقبل شعوبهم من دون الخضوع ثانيةً لقرارات الغرباء. وعلى الأثر انضوى في شهر مارس التركستانيون الإصلاحيون تحت لواء مجلس الشورى الإسلامي. وإذ أدرك المجددون عجزهم عن المضي وحدهم، انضموا إلى المسلمين المحافظين في محاولة

---

(1) Ta'min jami'at-ma'ari wa khatt-i nizamnama khayrisyasinin harakatidir-i i (مسكن السعادة (إسطنبول): (ميتين) Matba'asi 1327هـ./ 1909م)، ص 8؛ نسخة خاضعة للرقابة ومترجمة، راجع أ. أرشاروني و خ. غابيدولين، Ocherki panislamizma I patiutkizma v Rossii (موسكو/ بيزبوزنيك، 1931) ص. 133-35، زكي وليدي طوغان، Bugunku Turkili (Turkistan) vey akin tarihi (إسطنبول: أركاداش، Ibrahim Horoz ve Guven Basimevleri، 1942-47)، ص. 355، آلوورث، طبعة، آسيا الوسطى/ قرن من الحكم الروسي (نيويورك/ دار نشر جامعة كولومبيا، 1967)، ص. 198-200.

حاسمة لتقرير مصير سكان آسيا الوسطى تقريراً نهائياً. في غضون بضعة أسابيع، اجتمع نحو 350 ممثلاً من الفريقين في طشقند لإنشاء مجلس المسلمين المركزي الذي عرف بالمركز الوطني في الأوساط الشعبية. ضمت الوفود شخصيات من أذربيجان، والتتار وكذلك التركمان وغيرهم من الشخصيات من مختلف أنحاء آسيا الوسطى. انضم منوّر القاري Munnawar Qari، ومحمود خوجه بهبوديMahmud Khoja Behbudiy، والكازاخي مصطفى چوقاي أوغلي Kazak Mustafa Choqay-oghli وغيرهم من الإصلاحيين البارزين إلى المركز الوطني وأتوا على ذكر إنشاء مجلس إقليمي تركستاني في المستقبل.

تركزت المسألة الأساسية التي شغلت المجتمعين في خلال تلك الاجتماعات التي استمرت من 16 أبريل إلى 26 من الشهر عينه، على اختيار الاستقلال الذاتي أو النظام الفدرالي أو كلا الاثنين معاً في آسيا الوسطى. في هذا السياق، وسعوا مفهوم تركستان ليشمل بخارى، وخيوا وكازاخستان. تردد بعض المجددين في طشقند في دعم النظام الفدرالي من أجل إقامة دولة تركستان المستقلة. إلا أن هذه الدولة سيعاد تشكيلها لتكون دولة ديمقراطية روسية من حيث المبدأ. بقي الممثلون السمرقنديون وبعض الحلفاء مصرين على الاستقلال الذاتي ضمن النظام الفدرالي قائلين «إذا فوتنا هذه الفرصة الملائمة، فسنضطر إلى إراقة الكثير من الدماء ولتحمل الكثير من الخسائر إذا ما رغبنا في إرساء الاستقلال الذاتي»[1]. في ظل هذه الخطط، ظهر الافتراض القائل إن الحكومة الروسية المؤقتة برئاسة ألكسندر كيرنسكي يمكن أن تسيطر على أعمال العنف السياسية المستعرة في آسيا الوسطى.

وجد البخاريون الشباب القابعون في زاويتهم الخاصة من تلك المنطقة مخرجاً بعد أن بذلوا جهداً كبيراً لتحقيق الإصلاح الحكومي. في أثناء الصلاة، يوم الجمعة 28 جمادى الثانية 1335 هـ، الموافق 17 مارس 1917، عقد أمير سيد عليم خان محاضرة تلا رئيس المحكمة العليا في خلالها ثمانية مقاطع باللغة الفارسية من فرمان قصير شابه الاقتراحات التي قدمها المجددون إلى العرش في العام 1910. في مستند العام 1917، اقترح الأمير

---

(1) طوغان، Bugunku Turkili، ص. 356، Ozbekistan SSR tarikhi، المجلد رقم 1، الكتاب 2 (طشقند: Ozbekistan SSR Fanlar Akademiyasi Nashriyati، 1957)، ص. 431، Turan(30 أبريل، 1917)، ر. خ. عبد الشكوروف، Oktiabr'skaia revoliutsiis, rasrsvet uzbekskoi sotsialisticheskoi natsii(طشقند: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Uzbeskskoi SSR، 1962)، ص. 62.

الاعتراف بإدارة الإمارة مشكلاً خزانة دولة منفصلة عن خزانته الخاصة ومخصصاً جدول رواتب للموظفين ليمنعهم بذلك عن تعمد جمع أجورهم من الشعب. ونصت بنود أخرى على إنشاء مرفق خاص للطباعة والنشر لإصدار الكتب المدرسية ونشرات ثقافية، والأهم من كل ذلك أنها نصت على إنشاء مجلس استشاري، وكان أن أتى الفرمان على ذكر بنية هذا المجلس وأهدافه وفقَ الآتي:

أرغب في تشكيل لجنة يتم اختيار أعضائها من الأشخاص المنفتحين والمتمتعين بقدرات استشارية من أفراد الطائفة المقيمين في العاصمة لإصلاحها وتطويرها. آن الأوان لتحقيق سلام رعايانا المقيمين في العاصمة ومصالحهم، لذلك تعالوا لنتحرك ونسعى جاهدين للمطالبة برفاهية العاصمة وتنظيمها وحمايتها[1].

اجتمع للاستماع إلى الفرمان نحو مئتي شخص من الوجهاء من ضمنهم كبار الشخصيات والمقربون من البلاط ولاسيَّما أنصار رجال الدين من المراكز الرفيعة، مع اثنين من رجال الدين المجددين من بخارى وسمرقند أحدهما محمود خوجه بهبودي. ضم البلاط بعض الأعضاء من مجلس ممثلي العمال والجنود في سمرقند، وممثلين عن المجلس عينه في كوغون (المنطقة الروسية في إمارة بخارى) وأعضاء من البعثة الدبلوماسية الروسية في بخارى. حضر فيض الله خوجه الحدث وهو أحد المجددين البخاريين الذي تلقى دعوة بفضل نفوذ أحد أقاربه الذي يشغل منصباً مسؤولاً. وكان شاهد عيان صرح أن أحد زعماء المجددين محمد خوجه بهبودي الذي كان يبلغ في حينها الثالثة والأربعين من العمر، هنأ صاحب السمو بعد قراءة الفرمان الذي أشار إلى أهمية الإصلاحيين في إحداث هذه التغييرات[2].

تحت إشراف الدبلوماسي الروسي المقيم في بخارى الذي صاغ فرمان الأمير بالتشاور مع بلاط هذا الأخير، نال البيان موافقة بتروغراد (سانت بطرسبورغ) المسبقة. لم يكتف المجددون الشباب البخاريون بالتماس هذه التغييرات، إذ ضغطوا على الحاكم لتبني دستور خطوةً أخرى نحو الديمقراطية، وإقالة عدد من المسؤولين الكبار المحافظين في الإمارة.

(1) أيبني، Bukhara inqilabi، ص. 159.

(2) خوجه يف، K istorii، ص. 21.

عندما أصدر الأمير مرسومه، استجاب لمطالب الإصلاحيين وللضغوطات الروسية، فاستبدل رئيس المحكمة العليا اليميني برهان الدين بالأديب الطاجيكستاني والموالي للإصلاح شريف جان مخدوم (صدر ضيا 1931 -1865، Sadr Ziya)[1]. كما عين الأمير عبد الصمد خوجه رئيساً قيماً على الأخلاق، إلا أنه حذره ورئيس المحكمة العليا من خلال رئيس الوزراء نصرالله وهو أحد الشخصيات المعتدلة نسبياً، بالبقاء بعيدين عن المجددين لتفادي تلطيخ أفكارهما بعقيدة الإصلاحيين التي يكرهها المحافظون. وعلى الرغم من هذه التحذيرات، أقال الإصلاحيون بعد مدَّة وجيزة الرؤساء الثلاثة المعينين حديثاً[2].

بعد أن أعلن الأمير بيانه، بعد ظهر اليوم نفسه، اجتمع الزعماء البخاريون الشباب في منزل أحمد نعيم نصرة الله بك وهو أحد الأعضاء الأصغر سناً. ظن بعض البخاريين أن تطبيق بنود الفرمان يتطلب مظاهرة عامة، إلا أن بعض الأفراد الآخرين لم يوافقوا على الأمر. ظهر بعض الزعماء البخارين الشباب المعتدلين من أمثال عبد الواحد برهان أوغلي، رئيس المجموعة، ومحيي الدّين رفعت وموسى سعيدجان أوغلي من اللجنة التوجيهية يضاف إليهم إلى صدر الدّين عيني وأحمد جان محسوم من خارج اللجنة الذين عارضوا الناشطين الذين آثروا بشدة اللجوء إلى الشارع لإظهار حجم التأييد الشعبي الذي يحظى به التغيير ومنهم عبد الرؤوف فِطْرَت، وعثمان خوجه وفيض الله خوجه. وطالب محمود خوجه بهبودي، وغازي حيدربك، وغيرهم من الشخصيات المشاركة في الاجتماع بانتهاج الاعتدال. ويتذكر فيض الله خوجه أن اجتماعاً عقد للخروج من المأزق، جمعه ومحمود خوجه بهبودي، وبيه ملا خان أوغلي، وميرزا غلام ومترجم المندوب السامي الروسي. وكانت أن أظهرت نصيحة فيض الله خوجه الفظة وكذلك نصيحة رئيس وزراء ولاية بخارى الجديد والمعتدل النية للتحضير للمظاهرة، إلا أن ميرزا محيي الدين

---

(1) المرجع نفسه، ص. 13، فيض الله خوجه يف، «Bukhartsakh-O mlado» Istorik Markhist، رقم 1 (1926): 133، صدرالدين أييني، Vospominaniia (موسكو - لينينغراد: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR، 1960)، ص. 383-84، 415-21، 1037؛ آلوورث، «تغيرات فكرية وأدبية»، آلوورث، طبعة، آسيا الوسطى، ص. 78-122، سيمور بكر، الحكومات الخاضعة لوصاية روسيا في آسيا الوسطى: بخارى وخيوا، 1865-1924 (كامبريدج، ماساشوستس: منشورات جامعة هارفرد، 1968)، ص. 244-45، 255.

(2) أييني، Bukhara inqilabi، ص. 153.

منصور أوغلي، أحد كبار الإصلاحيين، طلب منهم الكف عن ذلك والتخلي عن هذه الفكرة. ولكن في الصباح التالي، غش فيض الله خوجه زعماء لجنة شباب بخارى في ما يتعلق بتلك النصائح السلبية، وعمد إلى تنظيم مظاهرة، فأظهر بذلك تعسفاً وعجزاً عن قبول نصيحة، ما أشار إلى فقدانه القدرة على تمييز الصواب من الخطأ لاحقاً.

عندما أعلن المسؤولون في قوقند وغيرها من بلدات الإمارة خبر بيان الأمير، نظم المجددون مسيرات صغيرة. في بخارى، اختار المنظمون مكاناً قريباً من أحد المحال التجارية تحت قبة الطريق المؤدية إلى البازار عينه حيث اعتاد زعماء حزب البخاريين الشباب وأعضاؤه الفاعلون عقد اجتماعاتهم وجمعوا نحو 150 شخصاً. بدأت المظاهرة ما بين الساعة الثامنة والتاسعة صباحاً في مكان التجمع السابق ذكره. وبعد مرور الزمن يتحدث أحمد نعيم نصرة الله بك (الصورة رقم 1.10) أحد المجددين المشاركين في نشاطات البخاريين إلى كاتب هذه الدراسة متذكراً:

اجتمع الشباب في منزلنا. ثم قررنا أن ننظم مظاهرة يسير في خلالها الشباب إلى القلعة التي يملكها الأمير كما يعلم الجميع. قررنا الذهاب إلى هناك لنشكر أمير بخارى. فيض الله خوجه كان مشاركاً وكذلك ميرزا عبد الواحد برهان أوغلي وعبد الرؤوف فِطْرَت. هيأنا اللافتات وكتبنا عليها «أطال الله عمر أمير بخارى» وأخرى كتبنا عليها الجملة نفسها باللغة الفارسية. كل هذه التحضيرات جرت في منزل فِطْرَت. بعد أن فرغنا من تحضير اللافتات حملها الشباب. تعاونًّا جميعنا على حملها صارخين «حرية، عدالة، مساواة» ووصلنا إلى بركة ديوانبگي التي تعرف بـ läb-i Hawuz باللغة الفارسية وهي أكبر بركة في بخارى التي تضم عدداً كبيراً من البرك. وامتدت أمام البركة مساحة واسعة كان الناس يجتمعون فيها لأداء الصلاة وغير ذلك.

ويردف أحمد نعيم نصرة الله واصفاً كيف نظم المجددين الشباب وهيأهم للمسيرة:

موسيقى، في الحقيقة لم نلجأ إلى الموسيقى. ولكن كان لا بد من غناء لحن موحد ليمشيَ مع بعضنا مع بعض فاخترنا أغنية عن الحرية. في تلك الحقبة وفي هذه المنطقة من تُركيِة درجت الأغنية التالية:

أيها الوطن، أيتها الأرض الرحيمة، كوني اليوم فخورة ونضرة.

وتكمل الأغنية قائلة «إلى أرض العثمانيين» إلا أنني استبدلت هذه الجملة بـ«إلى أرض

طوران». إلا أن هذه الأغنية كانت طويلة، لذلك أشرفت على تحفيظها للمشاركين. (غناء) ولكنني دهشت عندما حفظ أولئك الناس الأغنية سريعاً علماً أنهم تقليديون ولم يسمعوا شيئاً مماثلاً من قبل. على أنغام هذه الأغنية تحركنا نحو القلعة.

قال ذلك لأن الطرقات كانت ضيقة وكان الناس يرشون الزهور عن الأسطح، كان المشهد حقاً مثيراً، مثيراً جداً. لقد عم الفخر الأجواء في حينها.

ثم وصلنا إلى هناك. عندما اقتربنا من القلعة، ظهر فارسان من موظفي الأمير على صهوة جواديهما وقالا بنبرة صارمة «توقفوا، توقفوا». توقفنا وتبادلنا أنا وميرزا عبد الواحد برهان أوغلي النظرات. صرخ فيض الله خوجه وغيره من المشاركين: «ما الذي يحدث»؟» فأخبرناهم أن أمير بخارى بعث بفرسانه لمنعنا من التقدم إلى محيط القلعة الذي بدا أبيض كالثلج بفعل عمائم الملالي المحافظين. هل سيذبحنا الملالي لأننا أتينا إلى هنا؟

ويكمل البخاري الشاب روايته ويخبر كيف هربوا بعدما تبعثر الجمع وكيف تفرق المتظاهرون. كانت عائلته معروفة جداً لذلك حظي باحترام الناس، إلا أن الباقين لم يسلموا من ألسنة الناس الذين اتهموهم بالجنون وقلة الوفاء وغير ذلك. عاد إلى منزله وكذلك فعل أخوه.

ماذا كنا لنفعل بعدئذ؟ اجتمع بعض الناس خارج المنزل وهم يصرخون قائلين إن الأمير أمر بجلد بعض المشاركين وسجن بعضهم الآخر ووضع البعض الثالث في السجن وغير ذلك من العقوبات. كنا خائفين؟ ماذا عسانا نفعل؟ فكرت أوّل وهلة ثم قلت لشقيقي: «لن يكون مناسباً أن نخرج بملابسنا، ما قولك لو ارتدينا بزة كهذه وغطينا رؤوسنا بقبعات الفراء وفررنا تحت جنح الظلام معاً؟».

على الرغم من أنهم تذوقوا طعم الحرية لحظاتٍ، إلا أنهم لم يتمكنوا من الفرار من قبضة الشرطة.



الرسم 1.10 أحمد نعيم نصرة الله بك، ناشط إصلاحي وبخاري شاب، نحو العام 1922، أرشيف نعيم أوقِتم، إسطنبول.

أظهرت المسيرة في شوارع بخارى التي بدأت بمرح في صباح اليوم الثاني بعد أن أصدر الأمير بيانه، ضعف الإصلاحيين الشباب أمام ضراوة المحافظين. وكان الأسلوب المدرسي الجديد، مبادئ الإصلاحيين والتغييرات في فرمان الأمير قد أثارت غضب رجال الدين المحافظين وأثارت حفيظتهم، فَعَدُّوا أنَّ في الأمر إهانة لركائز الإيمان المقدس في بخارى، لذلك جلدوا آلاف البخاريين الجهلة في فورة غضبهم العارم. تعرض جميع المشاركين في المظاهرة للتهديد والشتائم. كما تعرض أولئك الذين حاولوا الاختباء لهجوم بالحجارة، وشتت العنف المظاهرة بسرعة. ألقت الشرطة القبض على 30 من المجددين وسجنتهم ومنهم أحمد نعيم نصرة الله بك وصديقه ضياء الدين مخزوم، وحاج مربابا محسن زاده، وأتاخوجه أوغلي، ويوسف زاده، وميرزا شاه بابا، وميرزا أبو فيض، وميرزا أحمد، وكاتب المذكرات ميرزا نصرالله عبد الغفور، والمؤرخ صدر الدّين عيني، وعبد الرسول عبد الله زاده. جلد ميرزا نصرالله عبد الغفور حتى الموت فيما عانى كل من حاج مربابا محسن زاده وصدر الدين عيني جروحاً بالغة على أثر الجلد[1].

بعد مدَّة وجيزة، حاول بعض الإصلاحيين تلطيف ردة الفعل من خلال الاتصال بالأمير، إلا أن الأمر ما لبث أن تحول إلى كارثة أخرى. قصد وفد جديد من المجددين ضم كلاً من ميرزا عبد الواحد برهان أوغلي، وميرزا محيي الدين منصور أوغلي وفيض الله خوجه القلعة ففقد أعضاؤه حريتهم وحياتهم هناك وأخرجهم قوزاق المندوب السامي الروسي من قلعة الأمير. بعد هذه التجارب، تلقى معظم المجددين درساً سياسياً واقعياً. فر الزعماء البخاريون الشباب إلى بخارى الجديدة (كوغون الروسية)، إلى سمرقند وطشقند والأماكن المجاورة.

حاول فيض الله فيما بعد تسويغ كل ما حدث، فألقى اللوم على التحيز العنصري وعلى الخصوم السياسيين إذ شارك يهود، وليزغينيون، وفرس وأتراك من آسيا الوسطى في المسيرة، لذلك قال فيض الله خوجه: «إن وجود هذه الأقليات في المظاهرة على وجه الخصوص هو الذي أثار أنصار الإسلام المتشددين المتعصبين. أظهر تأكيد الانتماء

(1) المرجع نفسه، ص. 164-207، خوجه يف، «Bukhartsakh-O mlado»، ص. 134-37، مقابلات شخصية أجراها أدوارد آلوورث مع أحمد نعيم نصرة الله بيك (أكتم)، فندق كيبان، إسطنبول، مايو-يونيو (مايو-يونيو) 1968، خوجه يف، K istorii، ص. 24-27.

العرقي على الأرجح الأحداث السابقة الأخيرة أكثر من كونه قدم تقويماً دقيقاً لما حدث. ولكن لا بد من الإشارة إلى أن شاهدي عيان آخرين لم يأتوا على ذكر أي صراع عرقي زاد من تفاقم أحداث 18 مارس 1917[1].

لم تظهر المذكرات التي نشرها فيض الله خوجه حول هذه الأحداث أي تعاطف مع شركائه الجرحى والمعذبين. ولم تحمّل أي مسؤول مسؤولية العنف المستعر على الرغم من أنه كان ليبدو المحرض الأساسي لتلك الأحداث التي لم تدمر نشاط البخاريين الشباب الثقافي فحسب، بل سببت أيضاً معاناة بعض المجددين وموتهم. ارتجل فيض الله خوجه أفكاراً، فأسند تلك الأحداث لأسباب اجتماعية أدت إلى نتائج كان يمكن أن يتفاداها. وقد نتج عن هذا الارتجال انقسام قاس بين المبادئ العرقية والسلوك العام الذي وسمه وبعض السياسيين الإيديولوجيين. رأت السلطات الروسية في موسكو في شخصية فيض الله خوجه رئيساً مناسباً من سكان آسيا الوسطى لما تميز به من تدجيل وتلاعب بالفرص في الظروف الخطرة وقصر النظر.

وبهذا توقفت إصلاحات بخارى الرسمية حتى قبل أن تبدأ. وكانت بعض التفاعلات العنيفة كفيلة لتجعل من الحكومة الروسية المؤقتة المنقذ في آسيا الوسطى. وأعطت هذه الأحداث والاعتداءات العلنية التي تلتها الأفضلية لسلالة المانگيت البخارية على سلوك القرن العشرين الحضاري. كان العنصر الجديد صياغة بديلة فكرياً لفكر موظفي الأمير المحافظ المتشدد، وقد عمل المجددون من خلال قيمهم وبرامجهم ووسائلهم التي باتت متوافرة على نشر مفاهيمهم بين الناس. من جهة أخرى، أبرزت سلبية الحاكم ضعف أفكار الإصلاحيين. فرفض أن يصغي للمجددين عندما أرادوا ان يدلوه على الطريق الصحيح، على الرغم من أن نصح أولئك كان فيما مضى ثميناً غالياً. ولا يخفى أنه كان ليكسب احترام رعاياه وينقذ الدولة لو أنه أصغى إليهم. وهذا ما أكّدَهُ أحد البخاريين المجددين عندما قال: «لا مجال للشك حول أهمية مدارس المجددين الهائلة في تمهيد الطريق أمام الثورة. هذا أمر لا مجال للنقاش فيه». ولم يعن هذا المجدد البخاري بمدارس المجددين مؤسستهم المصابة بالوهن فحسب، بل الأفكار الإصلاحية التي حفزتهم والتي طرحوها[2].

---

(1) خوجه يف، «Bukharstakh–O mlado»، ص. 135، خوجه يف، K istorii، ص. 29.

(2) خوجه يف، «bukharstakh–O mlado»، ص. 130.

في خيوا، نعم المجددون بنجاحهم السياسي الباهر، على الرغم من أن التاريخ لم يظهر هذا النجاح أوَّل وهلة، ولاسيما أن مصادر الحركة البشرية كانت ضعيفة. حفزت انتفاضة سان بطرسبورغ التي هزت الإمبراطورية في العام 1905 بعض الناس في خيوا على تشكيل جماعة الخيويين المجددين الشباب، على غرار الجماعة التي تم تشكيلها في بخارى، وضمت الموظفين الحكوميين، ورجال الدين من المستويات الدنيا، والحرفيين والتجار الصغار. إلا أن المجددين في خيوا بقوا محصورين في بعض الخانات القليلة في البلدات الصغيرة. وساعدت المدارس الحديثة القليلة الإصلاحيين على البقاء على اتصال بهم. ولكن بفضل المستعمرات الخوارزمية التي أنشئت على غرار تركستان وبخارى، بات إيصال الأفكار ونقل النشاطات أقل إثارة للمشكلات. انتشرت الصحافة الإصلاحية من الشمال امتداداً من القرم وقازان وتترستان وصولاً إلى خيوا. وفهمت الطبقة المثقفة الخوارزمية الأفكار الإصلاحية بدقة. إلا أن الإصلاحيين صعقوا لحادثة اغتيال رئيس الوزراء المعتدل ذي الميول الإصلاحية إسلام خوجه في أغسطس 1917 على يد الخصوم السياسيين في بلاط الخانات. ومع ذلك، عمل الإصلاحيون بدءاً 1917 على تحضير الظروف المؤاتية للقيام بإصلاحات سياسية. وفي ذلك العام بدأ الشباب الخيويون المضي قدماً نحو تحقيق أهدافهم في الواحة الخوارزمية[1].

آثر الإصلاحيون الخوارزميون، مثلهم مثل المجددين في جنوب آسيا الوسطى، الإقناع السلمي على القوة، من خلال الحكومة الدستورية. ولتحقيق هذه الغاية، جمعوا رجال الدين، والقضاة، والشيوخ، والتجار ونقابة الحرفيين في خيوا إلى جانب بعض الموظفين الروس وتحالفوا مع مجلس ممثلي الجنود الروس. وانطلق رئيس الخانات الرسمي، حسين بك متمراد أوغلي، ابن رئيس وزراء محافظ سابق توفي في العام 1901، مع الخيويين الشباب إلى قصر الخان طلباً للإصلاح. هناك في 15 أبريل 1917، خاطب حسين بك متمراد أوغلي إسفنديار خان (الذي حكم 1910 حتى العام 1918) قائلاً: « أيها الخان الشهم، لقد قصدك الرعايا ليطلبوا إليك راجين أن تمنحهم الحرية وفقاً للشريعة.» وكان قد أشرف حسين بك على البيان الذي أعده الخيويون الشباب للبلاط. وقد احتوى نص

(1) ج. نيبيسوف، Iz istorii khorezmskoi revoliutsii، 1920-1924 g.g. (طشقند: Gosizdat UzSSR، 1962)، ص. 75، 148، إيللا ر. كريستي، عبر خيوا إلى سمرقند الذهبية (لندن: سيلي، سيرفيس وشركاه، 1925)، ص. 104-6.

البيان على بنود من إمارة دستورية يرأسها الخان مع مجلس نواب ومجلس وزراء للحد من سلطة الخان. كما دعا إلى إنشاء خزانة للسيطرة على أموال الدولة، وإلى اضطلاع مجلس النواب بإصلاح شبكات توزيع المياه، وإلى إنشاء مدارس حديثة إلى جانب المدارس الابتدائية القديمة، وإلى بناء سكك حديد وإنشاء مراكز بريد وتلغراف. فوقع الخان على هذه المطالب من فوره، ثم صادقت عليها مجموعة من الوجهاء في عاصمة الخانات في 17 أبريل 1917 بعد شهر من انهيار العرش الروسي[1].

شابه مضمون البيان لائحة الإصلاحات التي طالب بها المجددون. وفي اليوم الذي وقع عليه الخان، أصدر الخيويون الشباب بياناً جماهيرياً رحبوا فيه بإصلاحات الخان. بدا هذا البيان أقرب إلى موعظة داخلية للأعضاء الإصلاحيين منه إعلاناً عامّاً ولاسيَّما أنه استعمل كلمة «ملل» للدلالة على الجماعة. فكشف بذلك عن مفهوم الجنسية الحديثة المتنوعة التي تشمل الأمة كافةً بمختلف أطيافها العرقية وتراتبها الطبقي، وتضمن روح المساواة والأخوة بين المسلمين.

لابد من أن يستفيد الخيويون من قانون الحرية لتوعية شعبهم بعد مدَّة طويلة من السبات في الظلم والجهل. في حال لم نعمل على تنفيذ ذلك من فورنا، ستأتي شعوب أخرى لتستعبد أمتنا تماماً كما كان يحدث في غابر الأزمان... إن أمتنا لن تتقدم ولن تتطور ما لم نتفق بعيداً عن كل عداء ضمن الوطن والأمة. تقتضي أولى الخطوات لإرساء المساواة نشر المعرفة[2].

رحب الخيويون الشباب ضمن دائرتهم بالبيان بفرح. عقدت أولى جلسات مجلس النواب في 20 أبريل 1917 بحضور 30 نائباً، انضم إليهم لاحقاً سبعة زعماء من قبائل التركمان. اختار مجلس النواب محمد كريم بابا أخون من گورلان في شمال شرق خيوا وأورغانش، كاتباً لبيان الخيويين الشباب الجماهيري. وانتخب حسين بك متمراد أوغلي رئيساً لمجلس الوزراء. لم يمض وقت طويل من الزمن حتى أذن الخان بانقلاب عسكري في خيوا، فتم على الأثر خلع أبرز الزعماء المجددين ومن ضمنهم حسين بك متمراد أوغلي. في ذلك الوقت كان وفد برئاسة

(1) نيبيسوف، Iz istorii khoresmskoi revoliutsii، ص. 77-78.

(2) المرجع نفسه: ص. 78، مؤمنوف، طبعة.، Istoriaa Khorezma، ص. 136، ظريف رجابوف، Iz istorii obshchestvennoi mysli tadzhikskogo naroda vo vtoroi polovine XIX I v nachale XX vv (ستالين أباد: Tadzhikskoe Gosudarstvennoe Izadatel'stvo، 1957)، ص. 430-32.

محمد كريم بابا أخون سليم أوغلي قد قصد طشقند للحصول على الأسلحة لتسليح الحكومة الخوارزمية الجديدة. ندد الخوارزميون المحافظون بالخيويين الشباب بوصفهم مرتدين، تماماً كما وصف الرجعيون البخاريون المجددين في بخارى بالكفرة. في خيوا، سيطر رجال الدين المحافظون من الدرجات العليا وطبقة النبلاء وكبار موظفي الحكومة على مجلس النواب. وعلى الرغم من هذه النكسة، أقام بابا أخون سليم أوغلي وبعض الخيويين الآخرون بعض الاتصالات مع مجلس الإسلام في تركستان، وزعيم القازاق مصطفى چوكاي أولى ومع قنصل أفغانستان في خيوا. صحيح أن خيوا كانت معزولة جغرافياً إلا أن المجددين الخيويين بقوا على اتصال وثيق مع رفاقهم الإصلاحيين في مختلف أنحاء آسيا الوسطى من خلال العلاقات التي سبق ذكرها آنفاً[1].

بقيت لغة التجدد الملكية الوحيدة التي يتميز بها الإصلاحيون. وقد عمد المتحدثون باسم الحركة الخوارزمية الجديدة (خيوا سابقاً) في آسيا الوسطى قبل العام 1924 إلى استعمال لغة مشابهة في خطاباتهم، نظراً للتأثير السياسي العميق الذي كان يتركه المجددون في النفوس في تلك المنطقة، حتى قبل الانقلاب في روسيا. في مؤتمر المجالس الخوارزمي الثاني الذي عقد من 15 وحتى 23 مايو 1921، أشار تقرير حول مسألة الجنسية أن إطاحة الخوارزميين بخان سيد عبد الله الذي حكم 1918 حتى العام 1920 كانت عادلة. وفي نسخة من الخطاب بعد إعادة صياغته، وصف التقرير القائمين على عملية الإطاحة «بأنصار العدالة والإنسانية» ودعا السياسيين «لانتخاب أفراد عادلين وشرفاء أعضاء في اللجنة التنفيذية المركزية كما دعا المجالس الوطنية لاقتلاع العدائية العرقية من خلال التخلص من التخلف والجهل»[2].

صحيحٌ أن حكومة الشباب الخيويين الإصلاحية لم تدم أكثر من شهرين، إلا أنها أثبتت قدرة المجددين القيادية وأظهرت للمحافظين في آسيا الوسطى، للأسياد الروس وللمستعمرين أن تياراً سياسياً محلياً قد تمكن منهم وأغرقهم على الرغم من وداعته.

---

(1) المرجع نفسه، ص. 431: نيبيسوف، Iz istorii khoresmskoi revoliutsii، ص. 78-81؛ م. خ. علي أكبروف، «O memuarakh Palvanniiaza Iusupova»، Obshchestvennye nauki v Uzbekistane، رقم 2. (1968): 72.

(2) S'ezdy sovetov sovetskikh sotsialisticheskikh respublik. Sbornik dokumentov 1917-1922 g.g.، مجلد 1 (موسكو: Gosizdat Iuridicheskoi Literatury، 1960)، ص. 511-12.

وعلى غرار الأحداث التي نشبت في المدَّة عينها في بخارى، نشبت بعض الأحداث في خوارزم أظهرت مدى الصعوبة التي يمكن أن يجدها المجددون القليلة أعدادهم على الرغم من قوتهم الأخلاقية والاجتماعية في التعامل على المدى القصير مع العنف الذي يلجأ إليه خصومهم السياسيون المتشددون. حاول الزعماء في دولتي آسيا الوسطى كسب الوقت لوضع إصلاحات المجددين موضع التنفيذ، إلا أنهم وجدوا أنفسهم يعتمدون على الغرباء لحمايتهم من القوة الخطيرة المنتشرة حول حكام الإمارة[1].

يعزى هذا الأمر من جهة إلى عجز الخيويين الشباب والبخاريين الشباب عن تطوير قاعدة دعم واسعة لأفكارهم في بلدانهم. في تركستان، بذل الإصلاحيون جهدهم لنشر مواقفهم ونفوذهم بين مختلف شرائح الشعب. اجتمع سكان آسيا الوسطى الذين انضموا إلى الجيش الروسي مجندين في الصفوف الخلفية في خلال الحرب العالمية الأولى إلى جانب الدباغين، والبنائين، والحرفيين وغيرهم من السمرقنديين في يونيو 1917 ضمن منظمة جديدة، وعملوا عمالاً في المقاهي وتجاراً صغاراً، وانضموا إلى طبقة المثقفين الفقيرة. وشكل بضعة آلاف، اجتمعوا في محيط أضرحة الشاه زندا، منظمة صغيرة أطلقوا عليها اسم «اتفاق» أشرف عليها في البداية المجددون وأثروا في توجهاتها. في خريف العام نفسه، أدت مبادرات الإصلاحيين إلى رأي سياسي في تركستان تحول إلى مجموعة عرقية إيديولوجية مميزة متعددة الألوان في آسيا الوسطى. في سبتمبر 1917، ظهرت منظمة جديدة ضمت مجتمعات متنوعة ومجموعات لاتخاذ تدابير متضافرة. نمت جمعية تقرير المصير التركية في طشقند بمشاركة الأذربيجانيين. في سبتمبر، أصدرت الجمعية صحيفة لم تدم طويلاً سميت بالشعب التركي Turki eli أشرف على تحريرها شاكرجان رحيمي وغيره. يضاف إلى ذلك، أنَّه أسس المجددون مكتبة الطاقة جزءاً من جمعية الطاقة Ghayrat التي أنشئت قبل بضع سنوات والتي اكتسبت أهمية هائلة بفضل هذه التطورات[2]. وكانت الصحيفة التي صدرت في سبتمبر 1917 تحت اسم «راية الشعب» El bayraghi أولى

---

(1) ك. محمد بيرديف، noi sovestkoi revoliutsii–Kommunisticheskaia Partiia v bor'be za pobedu narod v khorezme (عشق أباد: Turkmenskoe Gozudarstvennoe Izdatel'stvo، 1959) ص. 47-48.

(2) Ocherki istorii kommunisticheskoi partii Turkestana (طشقند: Gosizdat Uzbekskoi SSR، 1959)، ص. 37، م.ج. فاخابوف، «O sotsial'moi prirode sredneaziatskogo dzhadidizma I ego evoliutsii v period velikoi oktiabr'skoi revoliutsii»، Istoriia SSSR، رقم. 2 (1963): 47.

الصحف التي أتت على ذكر مجلس الشورى الإسلامي. في ما بعد، باتت هذه الصحيفة تمثل جهود الإصلاحيين السياسية في قوقند. دعمت هذه الصحيفة مع صحيفتي Turk eli وTurk sozi جهود الإصلاحيين السياسية في قوقند. وباتت صحيفة «راية الشعب» وفقاً للمؤرخين السّوفييت المنفذ الرسمي للحكومة التركستانية المستقلة التي سيتم تشكيلها قريباً، وتحولت إلى أهم صحيفة في قوقند تحت إشراف رئاسة تحرير مشتركة مع العالمين والمؤرخين التركستانيين عاشور علي ظاهري (توفي نحو 1927) وبولات ساليف (1882 - 1937) وبعض الكتاب التتار. وقد بينت هذه الصحيفة مزايا مجتمع آسيا الوسطى وتنوع صفوف الإصلاحيين، كما أظهرت أن التركستانيين يتمتعون بشبكة واسعة وموهوبة من الرجال المثقفين الذين سخَّروا أنفسهم لتحسين ثروات بلادهم من خلال الإصلاحات في نواحي الحياة كُلِّها انطلاقاً من الفن وصولاً إلى السياسة[1].

باتت جهود الإصلاحيين غير مرحب بها البتَّة في طشقند في خانات قوقند والمحور الروسي الاستعماري. في أكتوبر 1917، نقل زعماء المركز الإسلامي الإقليمي التركستانيون والمجددون نشاطهم السياسي من طشقند إلى قوقند. وهناك، اشتكوا من غياب حاكم خاص بهم فعملوا على تشكيل أمة حرة ومحلية لسكان آسيا الوسطى كافةً. أطلق المؤسسون على تجمعهم الجديد اسم حكومة تركستان الذاتية الحكم التي اشتهرت باسم قوقند المستقلة ذاتياً. ويتذكر مصطفى چوقاي أوغلي الذي انتخبه ممثلو الكازاك رئيساً لتلك الحكومة التركستانية الجديدة المشاعر العارمة التي انبثقت من ذلك الحدث التاريخي:

لا أزالُ أذكر وكأنني أعيش في قلب اللحظة، القرار الذي اتخذه المؤتمر في ما يتعلق بتركستان المستقلة. تلقى الأعضاء جميعاً الخبر بحماسة غريبة. عندما قرأ المسؤولون القرار، بدا أعضاء المؤتمر منصتين بانتباه. عندما انتهى المسؤولون من قراءة القرار، صفقوا هاتفين «تعيش تركستان المستقلة»! حتى إن عدداً من الأشخاص غير المسلمين واليهود المحليين بكوا من السعادة. وتعانق الجميع كإخوة وتبادلوا التهاني[2].

---

(1) زيا سعيد، ص. 63-66؛ م. ج. فاخابوف، ص. 53.

(2) مصطفى چوقاي أوغلي، «Khoqand Mukhtariyati haqinda»، Yeni Turkistan، رقم 7 (ديسمبر):7، جوزيف كاستانيي، «Le Turkestan depuis la Revolution Russe» (تركستان أثناء الثورة الروسية) (1917-1921)، «Revue du Monde Musulman» (مجلة العالم الإسلامي)، المجلد 1 (يونيو 1922): 46-47.

لم يركز المؤتمر فقط على المشاعر القوية، فقد أعلن الزعماء والمندوبون التزامهم الصريح قولاً وعملاً الحيادَ العرقي والحفاظَ على المثل الأعلى لاستقلال ووحدة تركستان. انضم القوزاق وغيرهم من البدو إلى شعوب جنوب آسيا الوسطى المستوطنين عقب مشاركة الوفود في هذا التعهد الغريب وغير المسبوق والمتعدد العرقيات. تحدث المجددون في أثناء اجتماعات عقدت في سمرقند وفي قوقند عن عزمهم على منع الأقليات الصغيرة الأجنبية من الروس تقرير مستقبل الأكثرية المسلمة في آسيا الوسطى. وفي المؤتمر الإسلامي الإقليمي الرابع الذي عقد في قوقند بين 25 و27 نوفمبر 1917 طغى الحديث عن الاستقلال الذاتي ووحدة الأرض على غيره من الموضوعات المطروحة على جدول أعمال المؤتمر فكان أن تحدث المجددون بصراحة أكبر. وقد أعلن أحد الزعماء الإصلاحيين في حينها: «علينا أن نقاوم بقلوبنا كل من يحاول أن يقاسمنا أرضنا وممتلكاتنا. لقد وجد الاستقلال الذاتي ليسهم في حماية الأرض والملكية والدين»[1].

أظهر تداخل جهود المجددين وتعاونهم وتفاعلهم في الوحدات السياسية الثلاث في آسيا الوسطى (بخارى، خوارزم، تركستان) مشهداً يتخطى الإثنية ويثبت ميل المجددين وطاقتهم على إنشاء مؤسسات سياسية واجتماعية تساعد على التلاحم بين الطبقات الدنيا القابلة للانقسام. وتحرر وجهة النظر هذه قيادتهم من أي توجهات جنسية صارمة وتكمل مبادئ الإصلاحيين التوجيهية المناهضة للعنف. أضف إلى ذلك أنها تفسر كرههم للثورة ولكل من يدافع عن تلك الإستراتيجية التي تساوي القوة بالعنف.

أجبرت بضع خيبات أمل متتالية آمال المجددين وأهدافهم في المدَّة الممتدة بين العام 1916 وخريف العام 1917، على التفتيش عن إستراتيجية جديدة أكثر تأثيراً. وقد فسرت هذه الإستراتيجية النداء القصير الذي وجهه الأتراك فيما بعد محاولين تحفيز حماسة الشعب لإرساء الوحدة العرقية رداً على الوحدة السلافية المسيحية الظاهرية في وجه

---

(1) Svobodnyi Samarkand (9 أكتوبر/ نوفمبر [21]، 1017)/ رجابوف، Iz Istorii obshchestvennoi mysli، ص. 432-33، Hurriyat (22 ديسمبر، 1917)، أ. أ. غورديانكو في Obrazovanie turkestanskoi ASSSR (موسكو: Iuridicheskaia Literatura، 1968)، ص. 139-41/ يحيى غ. غلاموف، ر.ن. نبيوف و م.غ. وهابوف، Oznekistan SSr tarikhi (bir tamlik) (طشقند: Ozbeksitan SSR Fanlar Akademiyasi Nashriyati، 1958)، ص. 286.

الأتراك والإيرانيين المسلمين. واستمر عدد من العرقيات الإقليمية ضمن الحدود الروسية بمحاولات لبسط سيطرتهم على التصور السياسي في جنوب آسيا الوسطى. لم يؤمن المجددون الذين عرفوا بنزعتهم غير الثورية أكثر من ميلهم إلى مناهضة الثورة، بالإطاحة العنيفة بخصومهم الإيديولوجيين، فبات الإقناع والتعديل شعارهم الأساسي. سوّغ موقف الإصلاحيين المناهض للعنف لأولئك الذين أعادوا ذكر أزمة البخاريين الشباب والخيويين الشباب بين أبريل ويونيو 1917 عندما حاكى البعض منهم التكتيك الروسي اليساري المحرض. طوال مدة الاضطراب في بخارى في ربيع العام 1917، عارض بعض زعماء البخاريين الشباب من أمثال ميرزا عبدالوحيد برهان أوغلي، فطيم الدين محسوم وميرزا محيي الدين منصور أوغلي بشدة الاحتجاج العام وردات الفعل المسلحة، وأصروا في المقابل على المعارضة القانونية. ويخبر أحمد نعيم نصرة الله بيك من البخاريين الشباب كيف تحولت التحركات السلمية العلنية في بخارى وعملية الإصلاح والإقناع المنتظم إلى ردات فعل جسدية. ويشرح التجاوزات التي تلت ذلك. وعوض أن يؤسس المجددون نموذجاً عصرياً للتحول السلمي في آسيا الصغرى، جعلوا من تصريحاتهم الإعلامية ومنظماتهم منتديات تناقش فيها إيديولوجياً موضوعات من واقع الحياة. وفي هذا الصدد، قد يرى قارئ التاريخ عصر المجددين أولَ مراحل العصر الحديث الذي يتميز بالتفاعل المفتوح والمناقشة العلنية لموضوعات جدلية ثقافية، واجتماعية وسياسية في آسيا الوسطى آخر المراحل وذلك حتى أواخر الثمانينيات[1].

عندما أحيا المجددون القيم القديمة والإيجابية في آسيا الوسطى، ركزوا على الأجيال القادمة أكثر من تركيزهم على التقنيات والنشاطات التي أتوا بها إلى آسيا الوسطى المعزولة. ومع حلول نوفمبر 1917، لم يكن في مقدور أي مراقب موضوعي أن يشك أن زخم المجددين في الميادين الثقافية وكذلك السياسية قد يؤثر في التطورات اللاحقة. جدد المجددون مبادئ السخاء والغيرة على الخير العام في المجتمعات التي نمت على مبدأ الأنانية مما جعلهم غير قادرين على الدفاع عن نفسهم ضد التلاعب الخارجي أو التعسف المحلي.

---

(1) خوجه يف، K istorii، ص. 23-28.

أصبحت جمهورية تركستان الذاتية الاستقلال (قوقند المستقلة ذاتياً) والتي أنشأها الإصلاحيون في 10 و11 سبتمبر 1917، ثاني دولة مستقلة في آسيا الوسطى يقطنها سكان محليون في القرن العشرين بعد دولة خيوا التي حصلت على استقلالها في وقت سابق نفسه. وكان زوال هذه الدولة المبكر في السنة التالية قبل هجوم البنادق الروسية قد غيّر الأسلوب السياسي الذي قدم بيئةً سلمية للجدال في مسرح من المعروف أنه عرضة للنزاع[1].

(1) باي ميرزا حياة، Turkesyan im XX. Jahrhundert (دارمستادت: س. و. ليسك فيرلاج، 1956)، ص. 60: ألكسندرج. بارك، البولشفية في تركستان، 1917-1927 (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، 1957)، ص. 15-16.

الفصل الحادي عشر: الوطن الأم

«من يترك أرضه يبكي سبع سنوات، ومن يترك قبيلته يبكي العمر كله»

(قول تركستاني مأثور)[1]

وجد التركستانيون في اختفاء العرش الروسي في مارس 1917 بدايةً لمرحلة جديدة من الأمل والمستقبل الرائع. عمل الإصلاحيون في مناطق جنوب آسيا الوسطى على إنشاء إطار عمل أكثر ديمقراطية يتألف من مؤسسات ثقافية واجتماعية تؤمنها الحكومة التمثيلية. شهدت المنطقة أول التحركات نحو الديمقراطية في قوقند في الحقبة الممتدة بين ديسمبر 1917 وحتى فبراير 1918. سحق الدمار الروسي المسلح من دون رحمة التجربة الجديدة وغير الناضجة التي خاضها التركستانيون والتي أرادوا من خلالها تقرير مصيرهم بأنفسهم. وأثار العنف المزيد من الصراعات، فنكثوا بذلك بالوعود التي قطعوها على المجددين بانتهاج التغيير المنتظم، وأثاروا النزعة القتالية بين صفوف الشباب خاصَّة.

وجد رجال السياسة التركستانيون في عهد الأمير تيمورلنك في القرن الرابع عشر نداء قوياً لوطنية خيالية. وتيمناً بهذا العهد، أسست شعوب القرن العشرين من سكان آسيا الوسطى في العام 1919 فرقة تيمورلنك رغبةً منهم في المشاركة في المجتمع الجديد. وحيث إن ضابطاً تُركيًّا سابقاً على قدر عال من الاحترام قد اضطلع بمهام رئاسة هذه الفرقة، لم تحظر السلطات الانتماء إليها. في المدَّة عينها، أصدر المجددون في بخارى منشورات سياسية موجهة إلى «الإخوة الأعزاء، أبناء الأمير تيمورلنك». كما كتب الكاتب والسياسي المجدد الشهير عبد الرؤوف فِطْرَت دراما تاريخية أطلق عليها اسم «ضريح تيمورلنك» في 1918. (والغريب أن العمل بقي محفوظاً في مراجع كارل ماركس عندما عاد إلى طشقند في 1918). تعتمد المسرحية على سلطة فاتح القرون الوسطى وتصور نداء موجهاً من بطل الدراما الحديثة، وهو أحد «أبناء مجموعة إثنية تركية» و«أحد حماة حدود

---

(1) م. أفضالوف، س. إبراهيموف و س. خوداي برغانوف، مؤلف، Ozbek khalq maqallari، الطبعة الثانية (طشقند: OzSSR Dawlat Badiiy Adabiyat Nashriyati, 1960)، ص. 19.

طوران» إلى شبح الفاتح. وفي أحد الأحاديث التي جرت أمام قبر تيمورلنك في سمرقند، يقول الابن التركي:

سيدي! أنا ابن مجموعة إثنية تركية تمرغت في التراب، وقد أتيت إليك طالباً المساعدة. لقد أتيت إليك شاكياً يا حامي حدود طوران التي دمرت حدائقها، ودهست ورودها، وأجبر العندليب على الصمت... لقد سُحق الأوزبك، مات القازاق من الجوع... سيدي، انتفض!

في كل نداء يدعو الأمير التيموري فيه إلى إعادة مجد التركستانيين، يرى سكان آسيا الوسطى الحديثون دلالةً سياسية وإقليمية واضحة. بعد مضي بضع سنوات، علّق مراقب أجنبي على التركستانيين الذين عَدُّوا أنفسهم من سلالة تيمورلنك وورثته الشرعيين و«مجددي إمبراطورية تيمورلنك التركية». ولم تكن تلك المرة الأخيرة التي يلجأ إليها سكان آسيا الوسطى الحديثون إلى نبش الذكريات المرتبطة بالأمير تيمورلنك لاستنباط الطمأنينة[1].

مقاومة القورباشي

عندما أخمد الجيش الروسي دولة قوقند المسالمة ذات الحكم الذاتي، بدأت مرحلة مطولةً من المقاومة ضد سيطرة الروس السّوڤييت على كامل المنطقة، بواسطة قوات غير منظمة مؤلفة من سكان آسيا الوسطى بزعامة محاربين أطلقوا على أنفسهم اسم قورباشي. وعلى الرغم من الاستفزاز الذي قامت به القوات الروسية، أربك القورباشيون توقعات الزعماء المجددين السلمية بكسرهم قاعدة اللاعنف.

بحلول العام 1920، امتدت الاشتباكات المسلحة ووصلت إلى خيوا وبخارى، مع دوي مدافع روسية قضت مرة جديدة على دول ضعيفة محلية، وأقامت محلها حكومات جديدة

(1) أكمل إكرام أوغلي، Ishtirakiyon، 11 من يونيو، 1919، مافليان ج. فاخابوف، Formirovanie uzbekskoi sotsialisticheskoi natsii (طشقند: Gosudarstbennoe Izdatel'stvo Uzbeskskoi SSR، 1961)، ص. 316، فيض الله خوجه يف، K idtorii revoliutsii v Bukhare (طشقند: Uzbekskoe Gosudarstvennoe Izdatel'stvo، 1926)، ص. 67، م. نيمشنكو، National'moe razmezhevanie srednei Azii (موسكو: Izdanie Litizdata NKID، 1925)، ص. 19؛ ماماجان رحمانوف، Khmaza i Uzbeksii teatr (طشقند: Gosudarstbennoe Izdatel'stvo Khusdozhestvennoi Literatury، 1960)، ص. 176؛ طاشبولات ت. تورسونوف، Formirovanie sotsialisticheskogo realizma v uzbekskoi dramaturgii (طشقند: Izdatel'stvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSR، 1963)، ص. 34-36.

على خلفية العمليات العسكرية الروسية وحرب العصابات. دعّم المثقفون التركستانيون المرتبكون مُثُلَهم وقدرتهم على العمل بطريقة بناءة ومقيدة بشدة عندما أطلق الموظفون الروس بسرعة مبادئ توجيهية إيديولوجية جديدة ومتزمتة وقيوداً على حرية التعبير لتحل محل المبادئ والقيود القديمة. أشرف المجددون في كل من بخارى وخيوا على إدارة الشؤون الحكومية مدَّة قصيرة من الزمن. لم يستطع الشيوعيون إحكام سيطرتهم أو ممارسة رقابة فاعلة على وسائل الاتصال كلِّها، نظراً إلى الفوضى التي أحاطت بتغيير الحكومات بعد الثورة البولشفية في روسيا في نوفمبر 1917 وسقوط سلالات بخارى وخيوا.

استفاد الإصلاحيون وغيرهم من أصحاب العقلية المماثلة من تجاربهم مع الأنظمة الأوتوقراطية السابقة. وعرفوا كيف يستعملون دور النشر والمدارس والصحافة والمسرح والجمعيات العلنية والسرية لإيصال رسائلهم. إلا أنهم عمدوا في ظل هذه الظروف إلى تغيير خطتهم ومضمون رسائلهم لتتلاءم والظروف الجديدة. عمد عدد من المجددين وأتباعهم إلى مساعدة الموظفين الجدد في المنطقة لإقامة مؤسسات يديرها السّوڤييت على أمل أن يقوم هؤلاء على الرغم من ميلهم إلى العنف بإرساء الحرية التي يسعون إليها مجددين. وكان أن أصدرت المراكز الروسية في البداية العديد من الإعلانات الواضحة التي حملت المثقفين المحليين إلى التصديق أن تركستان ستجد حرية التعبير عن الذات الحقيقية في ظل حكم يقوم على أسلوب السّوڤييت.

حارب القورباشيون، الذين أطلق عليهم البعض لقب اللصوص لذمّهم، النظام الشيوعي الجديد، في حين أنشأ زعماؤهم شكلاً جديداً للحكومة في تركستان. لم تخصص الثقافة الأجنبية سوى قدر ضئيل جداً من التحليل لوثائق نفيسة حول حركة المقاومة المهمة هذه، بسبب افتقار الغرب لمصادر أولية بلغات آسيا الوسطى في الغرب[1]. صحيحٌ أن المنشورات السّوڤييتيّة توفر معالجةً يمكن الاعتماد عليها للموضوع إلا أنه لابد من إيجاد هذه الوثائق في الأرشيف السّوڤييتي. ومع ذلك أظهرت بعض الحقائق التي تم التوصل إليها أنه في ذروة عمليات الحركة القورباشية في جنوب تركستان، كان زعماؤهم يتحدثون

---

(1) غليندا فرازر،»قطاع الطرق»، دراسة تتناول آسيا الوسطى، رقم 1. (1987): 1-73، هيلين أيمن دو لاغير، «ثورة قطاع الطرق وفقاً للجيش الأحمر (1920-1922)، دراسة تتناول آسيا الوسطى، رقم 3 (1987): 1-35.

عن المجاهدين ونشروا أهدافهم السياسية والثقافية بين سكان المنطقة. (وانطلاقاً من هنا، ترك القورباشيون للسّوفييت ذكرى سيئة في تاريخ آسيا الوسطى، حتى إن المحررين الشيوعيين أزالوا مفهوم المجاهدين من القواميس الأوزبكية الحديثة والكبيرة، إلا أن الأوزبك أعادوا هذا المفهوم إلى المعاجم). انبثق برنامج القورباشيين الجديد من مؤتمر استثنائي عقد تحت اسم (مؤتمر التركستانيين المسلمين الثاني)، لقادة المقاومة في مدينة سمرقند بين 15 و20 أبريل 1922. اجتمع قرباشيون من فرغانة وسمرقند ونحو 15 وفداً من المقاتلين الشباب من بخارى، وخوارزم، ومنطقة بحر قزوين، ومقاطعة قازاق في آق مُلّا لمناقشة تنظيم بلادهم المستقبلي. (ترأس شير محمد بيك القتال المسلح من أجل الظفر بحكومة مؤقتة في تركستان في خلال الحقبة الممتدة بين الثالث من مايو 1920 حتى ذلك الوقت)[1]. وقد استند القورباشيون في قتالهم ضد القوات الروسية على قبائل لوكاي، كرلوك، كونگرات، دورمان وغيرها من القبائل الأوزبكية، مع عدد من القبائل غير الأوزبكية واستمدوا قوتهم منهم.

أعلن المؤتمر خططاً لكيان جديد يضم كل التركستانيين ويجمع بين الجنوب وكذلك التركمانستانيين وسكان منطقة الأنهر السبعة. وقد اقترح هؤلاء الزعماء على هذه الدولة المستقبلية اسم جمهورية تركستان التركية الإسلامية المستقلة، مجسدين بذلك المثال التركستاني لوحدة آسيا الوسطى. تحدث الزعماء المجتمعون عن إقامة البنى الإدارية الحديثة، واقترحوا كذلك هيئات تشريعية تمثيلية لتأمين حق الأقليات الإثنية بمراكزهم ووظائفهم الخاصة وحقهم في استعمال لغتهم الأم وحرية الانتماء إلى الطائفة الدينية التي يختارون. كما دعا المؤتمر إلى تشجيع التجارة الخارجية وحماية الممتلكات الخاصة. وكان أن ازدرى السّوفييت الجهود السياسية الإيجابية التي يبذلها القورباشيون، فألقت الشرطة السّوفييتيّة القبض على زعيمين قورباشيين هما بهرام بك وقاري كامل في مقاطعة سمرقند. وأطلقت النار على أستاذ مدرسة من سمرقند وغيره الكثيرين، ومن ضمنهم اثنان من رؤساء العصابات وقطعت رؤوسهما. وقد ظهرت الوحشية التي ميزت القمع جليةً

---

(1) «Turkistan musulmanlarining ikinchi qoroltayinda berilgan qararnama»، Yash Turkistan، رقم 29 (أبريل 1932): 9-13؛ بايميرزا حييت، Turkestan im XX. Jahrhundert (دارمستادت: Izdanie Akstionernogo Obshchestva «Sredazkniga»، 1927)، ص. 616، ز.م. معروفوف/ طبعة، Ozbek tilning izhali lughati، المجلد 1 (موسكو: «Rus Tili» Nashriyati، 1981)، ص. 476.

عندما وضع منظمو مؤتمر خاص بالحزب الشيوعي في المنطقة في سبتمبر 1922 في طشقند برأسي الأوزبكيين المقطوعين ككؤوس لتزيين المكان. وقد أفاد عدد من المصادر الأجنبية أن هذه العودة إلى زمن الأمير تيمورلنك، لم تكن محض نموذج معزول. لم يكن في مقدور الزعماء المجددين أن يقبلوا أسباب اللجوء إلى السلاح في تركستان أو نتائجه. وتشير بعض التأويلات إلى أن كلاً من المجددين والقورباشيين كان لهم نظرة مختلفة إلى إشكالية تركستان. ومن هنا برز خلاف بينهم حول طريقة مواجهة لجوء الروس الوحشي إلى السلاح. ومن هذا المنطلق، احتقر القورباشيون المجددين وعَدُّوهم مناصرين للروس، في حين أن التقرير السّوڤييتي اتهم المجددين بدعم القورباشيين.

ولا يخفى أن المدن والدول رأت المشكلة من منظور مختلف تماماً، إلا أن هذه الاختلافات تعود غالباً إلى القشور أكثر منها إلى الجوهر. وإلى أن تتوافر دراسة معمقة تستند إلى مصادر أفضل، يبقى الصراع القورباشي وعلاقته بالتركستانيين، البخاريين ومجتمع خيوا مع تاريخ العلاقات بين أطياف هذا الشعب المحلية، غامضاً. وفي هذا الصدد، يشير بعض المؤلفين المجددين من أمثال عبد الرؤوف فِطْرَت وعبد الحميد سليمان چولپان إلى أن المجددين قد تعاطفوا مع أهداف القورباشيين التحررية العامة إذا لم نقل مع حوافزهم الخاصة (إعادة إحياء نظام الإمارة، والتدريس الإسلامي التقليدي وغير ذلك)[1].

الكفاح من أجل هوية المجموعات

على ساحة المعارك المستعرة بين الأفكار المختلفة، حيث حارب تركستانيون مخلصون المفكرين الغرباء، استحوذ عدد من الموضوعات على اهتمام النقاشات الفكرية. وبالنظر إلى طبيعة الظروف في جنوب آسيا الوسطى التي كانت لا تزال مقسمة إلى ثلاث مجموعات سياسية غير متجانسة ووحدات ثقافية، لم يعد المجددون يركزون تركيزاً كاملاً على التغيير المؤسساتي ضمن إطار الدول الحامية. انصرف المجددون إلى توسيع دائرة

(1) Turkistan msulmanlarining ikinchi qoroltayinda berilgan qararnama، ص. 14-15، جوزيف كاستانيي، Les Basmatchis (قطاع الطرق) (باريس: طبعة إيرنيست لوروكس، 1925)، ص. 35، ماري بروكساب، «The Basmachi» (قطاع الطرق) دراسة تتناول آسيا الوسطى، رقم 1، (يوليو 1983): 62-63.

إعادة التنظيم لتتخطى البنى الملموسة بغية التفكير في حقيقة هويتهم والحدود المعاصرة لعالمهم الخاص إذ افترضوا أن ذلك سيؤدي إلى تطورات إيجابية في التدريس وغير ذلك. في بداية القرن العشرين، نادراً ما كان الزعماء المثقفون في جنوب آسيا الوسطى يجدون موضوع هوية المجموعة على قدر كبير من الأهمية، ولكن بعد تفكك الحكومة القيصرية في مارس 1917، بدأوا يتصارعون مع مسألة هوية المجموعة ليس فقط لأسباب سياسية مباشرة، إنما لأسباب ثقافية وفكرية أساسية. وقد وصلت محاولاتهم للكشف عن حقيقة هويتهم، إلى عقد عدد من المنتديات بما في ذلك إلى الصحافة الدورية.

عندما ظهرت الصحف في تركستان في العام 1905، تجاهلت هذا الموضوع بسهولة. أما الآن فقد عمد الإصلاحيون، أكثر السكان المحليين استعمالاً للإعلام الجديد، إلى التصدي لموضوع أسماء المجموعات في صحافتهم، علماً أن هذه الأسماء تحدد المناطق الثقافية والوطن. بعد العام 1917، أخذت أسماء الشركات مجدداً أهمية كبيرة، وما كان في مقدور شيء إلا المنطق أن يحد من الاختيار. ولكن ما لبث التوتر أن ازداد بين هؤلاء الزعماء والشعب حول نوعين متناقضين من الأسماء. هل سيرتبط سكان آسيا الوسطى بمناطقهم مجموعةً كاملة أم سيقسمون أنفسهم وفقاً لبعض المبادئ الضيقة؟ وحيث إن مسألة اختيار الاسم كانت بين أيدي سكان آسيا الوسطى، كان لا بد أن يشمل اختيارهم عدم تجانس السكان الذي ميز المنطقة قُروناً.

نحو العام 1900، كان سكان آسيا الوسطى لا يزالون يعرّفون أنفسهم تعريفاً واسعاً مستصعبين تقبل أي تعريف ضيق. نسب الأوزبك الروس وحده بقي غير مؤكد. وأشار أحد الكتاب السلافيين الذي كان على اتصال بالمبشرين الأرثوذكس الروس إلى رأي مفاده أن تسمية الأوزبك الروس يجب أن تطلق إطلاقاً عامًّا وليس خاصًّا على مجموعة واحدة: «يطلق اسم الأوزبك الروس على الأتراك في تركستان الذين يملكون القسم الأوسط بين قازاق (التي أشار إليها عن طريق الخطأ بقيرغيزيا) ومنطقة السارت». في آسيا الوسطى الحديثة، لم يهاجر سكان السارت، إلا أنهم أقاموا في مدن الجنوب وبلداته ونطقوا بلغة أسموها التركية. وضمت تسمية «سارت» أيضاً بعض المتحضرين من أصول إيرانية الذين اتَّخذوا التركية لغةً لهم. وزيادةً في التعقيد، أشار الغزاة السلافيون عندما أتوا إلى المنطقة في

القرن التاسع عشر، عشوائياً إلى سكان جنوب آسيا الوسطى جميعاً بـ«السارت» ولاسيَّما أنهم لم يتمكنوا من تعريفهم بسهولة والتفريق بين فئات البدو القازاق والتركمان[1].

في حالة الأوزبك الروس، فسحت هذه التسمية المجال أمام حقبة «السارت» الأكثر مرونة في المدَّة التي سبقت العام 1900، على الرغم من أن حقبتي الدولتين لم تتزامنا. أبقى السارت على صدارتهم في معظم مرافق حياتهم الاستعمارية، ثُمَّ في خطبهم وسجلاتهم حتى الغزو القيصري في الخمسينيات من القرن التاسع عشر. كما اعتمد الروس على تسمية السارت، فثبتوا استعمالها في كل منشورات منطقة آسيا الوسطى ولغتها المحكية. إلا أن استعمال هذه التسمية للدلالة على سكان آسيا الوسطى في الجنوب من جانب الغزاة الكفرة الأجانب، أضرت بها ولطختها. ولم يكن المحتلون الروس وحدهم من لفظ تسمية «سارت» بطريقة أزعجت كل من حملها، إنما أيضاً الأوزبكيُّون المتحدِّرون من العصور الوسطى وأقوى أعداء «السارت» من سكان آسيا الوسطى. وتقول بعض الدراسات الشعبية التي تتناول أصل الكلام أن كلمة «سارت» هي لفظة مركبة من sart وتعني الأصفر وit وتعني الكلب. (يُعَدُّ تعبير الكلب الأصفر تشبيه تحقيري مشابه لإهانة تستعمل في اللغة الإنكليزية في جنوب الولايات المتحدة). ويشير الشاعر الحديث القازاقي إبراي قونانباي- أولي (1845 ـ 1904) في شعره «المنطق» إلى اشتقاق كازاخي آخر لتسمية «سارت» مؤكداً الإساءة الأولى، إذ يقول:

يلتقي القازاق بالأوزبك الروس فيطلقون عليهم تسمية «سارت» ويسخرون منهم قائلين: «يا بن الكذا والكذا، يا نسوة يا بربريون. يا أيها المبتسمون الذين تخفون وراء ابتسامتكم الناعمة إساءة. أيها «السارت». في لغتنا تعني لفظة sart-surt الصوت المنخفض، البربرة، الثرثرة وتعني لفظة sart البربري الثرثار المزمجر. بهذه الطريقة نسخر نحن القازاق من جيراننا. إذا صادفنا الروس نستعيبهم ساخرين ونَعُدُّهم أناساً سائبين وساذجين[2].

---

(1) م. أ. ميروبييف، O polozhenii russkikh inorodtsev (سانت بطرسبورغ: Synodal'naia Tipografia، 1901)، ص. 372، يفغيني د. بوليفانوف، Etnograficheskaia kharakteristika Uzbekov (طشقند: Uzbekskoe Gosudarstvennoe Izdatel'stvo، 1926)، ص. 14-16.

(2) المرجع نفسه، ص. 18 عمرجان اسماعيلوف، آلوورث، سياسات الأوزبك الأدبية (لاهاي: موتون وشركاه، 1964)، ص. 225، أباي كونانبيف، Izbrannoe proizvedenie (موسكو: OGIZ. Gosizdat Khusozhestvennoi Literatury، 1945)، ص. 260-61).

اعترفت الجهات الرسمية بـ«السارت»، إذ يشير تصريح سوڤييتي روسي صدر في 24 أكتوبر/ نوفمبر 1917 موقّع من فلاديمير إيليتش لينين ويوسيف ستالين بعد الثورة البولشفية، يشير هذا التصريح إلى «سارت» تركستان غير الأوزبك. وكان الزعيمان قد خاطبا في ندائهما جميع المسلمين الكادحين في روسيا والشرق قائلين: «أيها التتار سكان فولغا وجزر القرم، والقيرغيز (قازاق)، والسارت في سيبيريا وتركستان، والأتراك والتتار (سكان أذربيجان) في جنوب القفقاس، والشيشان وسكان الجبل في القفقاس، وكل من قام القياصرة والمضطهدون الروس بتدمير مساجدهم وأماكن العبادة الخاصة بهم، وتمريغ معتقداتهم وعاداتهم!». وكانت معظم المستندات السّوڤييتيّة في المدَّة التي تلت نوفمبر 1917 قد استعملت لفظة «السارت» عوضاً عن الأوزبك(1).

وسواء في لغة المستعمرين الروس أم في لغة المنافسين القازاق، بقيت لفظة «السارت» مستعملة حتى العشرينيات من القرن العشرين لقباً إثنيًا. ويشير أحد الألسنيين الروس البارزين بوليفانوف (1891 - 1938) الذي طرد من الحزب الشيوعي وقتل في أحد السجون السّوڤييتيّة لاستقلاله الفكري، يشير أنه في حقبة منتصف العشرينيات من القرن العشرين «بقيت ثلاث عبارات تشربت الروح الاستعمارية الروسية مستعملة في القسم الجاهل من آسيا الوسطى للدلالة يا للأسف على الأوزبك. أما هذه العبارات الثلاث فهي «السارت»، و«سارتيشكا» و«الوحوش» (zver باللغة الروسية). ويشير التركستان أيضاً إلى استعمال قدح مماثل في لفظة sartugan أو sartuqan غير القابلة للترجمة والتي استعملها الروس للدلالة على سكان آسيا الوسطى في حقبة سابقة(2).

ولا يستطيع علماء الإنسانيات في آسيا الوسطى تجاهل دراسة مسألة تسميات المجموعات التي قطنت المنطقة. وكان أحد المؤرخين الماركسيين المتدربين قد كتب عن الحقبة الأوزبكية التي بدأت بناءً على قوله في آسيا الوسطى في خلال السنوات الأولى

(1) ف. أوليانوف (لينين)، جوغاشفيلي-ستالين، «Ko vsiem trudishchimsia musul'man Rossii I Vostoka»، Gazeta Vremennago Rabovhago I Krest'ianskago Pravitel'stva، رقم 17 (24 نوفمبر/ نوفبر [7 ديسمبر]، 1917):1.

(2) بوليغانوف: Etnograficjeskaia، ص. 18؛ «Torma isdaligiL Saturqan»، موشتوم رقم 11 (3 سبتمبر، 1926): 19.

من القرن السادس عشر واستمرت حتى العشرينيات من القرن العشرين، عاكسةً حقيقة أن الأوزبك تركوا وراءهم تاريخاً طويلاً، ولكن لم يكن لهم منطقة جغرافية متميزة أو شعب خاص. كما كتب مؤرخ محلي آخر في العشرينيات من القرن العشرين أنه وجد بعد أبحاث مطولة «أن اسم الأوزبك فقد الكثير من عظمته ومداه القديم في القرون الأخيرة، وبات محفوظاً فقط في صحارى خوارزم وبعض المقاطعات الأخرى». وفي المقابل، يشير هذا المؤرخ أن لتسمية «سارت» حالة تاريخية مع معنى واضح وهي الآن تستعمل عامةً، حتى إن سكان آسيا الوسطى قد اعترفوا بها، يضاف إلى ذلك أن نتائج جدية نتجت عن تراجع تسمية مجموعة الأوزبك إلى تسمية لا معنى لها البتَّة في القرون الأخيرة. ومن هذه النتائج الخطيرة التي تلت ذاك التراجع غياب الهوية أحادية العرق القوية التي أدت بدورها إلى تأخر الثقافة والتعليم الأوزبكي في الحقب الحديثة المعاصرة. وتعطي شهادته برهاناً موثوقاً ومباشراً يثبت وجود تجمع أوزبكي غير موحد وواثق بنفسه في وقت متأخر من بدايات العشرينيات من القرن العشرين[1]. وتؤكد بعض الوثائق التي تركها المجددون التركستان هذه الملاحظة.

ويشير هذا الإثبات إلى السبب الكامن وراء افتقار بعض الفرق الفرعية في آسيا الوسطى، والتي صنفها السياسيون السّوڤييت في ما بعد مواطنينَ، إلى هوية إثنية ثانوية موحدة ومقنعة حتى وقت متأخر من العقد الثالث من القرن العشرين. كان الشعب يتجه إلى نشر تسميتهم في مختلف أقطار المنطقة التي عرفت بتركستان، وبخارى وخوارزم، علماً أن أسلوب حياة سكان هذه المناطق ولغاتها يختلف بعضها عن بعضها الآخر. وكان أن ميزت اللهجات المتعددة ضمن اللغة التركية (الچيمقند) عن فرغانة وخيوا وسمرقند وطشقند، ولم تتزامن حدود اللغات والثقافات إلا في خيوا.

وفقاً للتقرير الصادر في العام 1925 عن الأكاديمية الروسية للعلوم لدراسة التركيبة القبلية لسكان روسيا والدول المجاورة، «لا يمكن أن يتخيَّلَ الأوزبك أنفسهم مع القازاق

---

(1) بولات ساليف، Orta asiya tarikhi (11-15inchi asrlar') (سمرقند- طشقند: Ozbekistan Dawlat Nashriyati، 1926)، ص. 113، بولات ساليف، Ozbekistan tarikhi (XV-XiXinchi arlar) (طشقند-: Ozbekistan Dawlat Nashriyati، 1929)، ص. 48، ميان بُزُرك، «Ozbek (ta'rikhi tekshirishkar)، Ma'arif wa oqutghuchi، رقم 3 (سمرقند 1928): 43-44.

غير الحضريين والقيرغيز أو التركمان ضمن المجموعة الإثنية الموحدة والمتميزة». وجد المفوضون أن حدود الأوزبك الثقافية واللغوية واسعة جداً. تبنت مجموعة كبيرة من السكان الإيرانيين الهوية التركية وأطلق عليهم البعض تسمية الأوزبك في حين أطلق عليهم القازاق تسمية «السارت». وشكلوا هوية إثنية خاصة بهم من دون ارتباط بالمكان. وضع جامعو البيانات الطاجيك في مجموعة واحدة تحت عنوان الأوزبك بعد أن تلقوا تعليمات بتجاهل تسمية «السارت» في الإحصاء الرسمي للسكان الذي أجري في العام 1917 في آسيا الوسطى. إلا أن هذه الطريقة ضخمت مشكلة التعداد لناحية تصنيفه أو لناحية الاعتماد على معلومات مشوشة تتعلق بالمجموعات المعرفة بطريقة مبهمة[1].

الهوية الأرض

لم يف بالغرض توضيح هذا الغموض الذي لا صلة له بحقبة دولة تركستان المستقلة في القوقان التي أكسبتها جريدة Sada-i Turkistan (صوت تركستان) (من أبريل 1914، 8 مايو 1917) الصادرة عن المجددين هيئة وشكلاً جديدين. جمعت دولة تركستان المستقلة عدة مجموعات من تركستان، ثُمَّ وحدت أطياف المنطقة المتنوعة تحت لواء تركستان أوَّل مرَّة في التاريخ. حددت العادة موقع تركستان القديمة في كل مكان وأعطتها مقاييس مغايرة مستمدة من غياب التأسيس الذاتي. وضمت مجموعة المسهمين في دولة صوت تركستان بعضاً من أبرز المفكرين البارزين والزعماء في المنطقة من أجيال الإصلاحيين ومنهم منوّر القاري، وعبدالله أولاني، وعبد الحميد سليمان چولپان، والملا سيد أحمد وصلي، وحجي معين ابن شكرالله، وشاكرجان رحيمي Shakirjan Rahimiy، وعبيدالله خوجه (أحد رؤساء التحرير في الجريدة)، وسعيد أحمد خوجه صِدّيقي، وحمزة حكيم زاده نيازي وغيرهم الذين أعلنوا من خلال مشاركتهم دعمهم للهوية الكلية الجديدة.

خسرت الجريدة عدداً كبيراً من الأفراد المنفتحين والمثقفين من أفراد المجتمع millat، والتركستان وراء القصد. وعلى الأثر صدرت جريدة جديدة أيضاً في طشقند حملت

---

(1) إ. إ. زاروبين، Spistok narodnostei turkestanskogo kraia (لينينغراد: Rossiiskaia Akademiia Nauk. Trudy Komissii po Izucheniiu Plemennogo Sostava Naseleniia Rossi I Sopredel'nykh Stran، 1925) رقم 9، ص. 14-16.

الاسم Ulugh Turkistan نفسه (تركستان العظيمة) في أبريل 1917 إلا أنها كانت مختلفة تماماً عن سابقتها. أشرف التتار من قازان على جريدة «تركستان العظيمة» وسيطروا عليها مقدمين بذلك امتداداً فكرياً ملحوظاً ومجالاً جديداً لإطار العمل المناسب الذي يمكن أن يؤمن الوحدة الوطنية وفقاً لما أشار إليه المسؤولون عن رعايتها، والجمهور ووسائل الإعلام اللغوية من قازاق، وتركستان وتتر. وفقاً للتعريف الذي تقترحه الجريدة، يُعَدُّ شركاء في الجريدة كل المناطق الفرعية والشعب التركي في تتارستان وآسيا الوسطى بما في ذلك كازاخستان وتركستان الشرقية الصينية ما عدا أتراك منطقة بحر قزوين. شعر رؤساء التحرير أن التركستان يقدمون ويكادون يشكلون مفهوماً إيديولوجياً وعرقياً أكثر من كونهم يشكلون كياناً جغرافياً وإثنياً[1]، وأن التركستان لا يركزون على المسائل المحلية بل ينقلون رأي التتار العالمي. بفضل هذا الاستعمال الصحفي، لم تعد هذه التسمية محصورة للدلالة فقط على جزء من آسيا الوسطى أو عليها كلها، بل عكست فحوىً سياسياً يتعارض وقيادة السمرقنديين وتركستان طشقند لصقل مفهوم الوطن وتسمية المجموعة الغريبة عند سكان جنوب آسيا الوسطى. وسَبَّب هذا المفهوم التتاري توتراً بين مصالح التتار ومصالح التركستانيين، إلا أن الجريدة لم تقدم أي فكرة عن مجموعة إثنية فرعية في آسيا الوسطى أو أي مقياس عن وطن ذي حدود تقليدية. وبقيت الرقعة المخصصة للتركستانيين وهويتهم الإنسانية مبهمة حتى حقبة الإنقلاب الذي وقع في مايو/ مارس 1917.

انتهت أول محاولة معاصرة لتأصيل الهوية التركستانية في التعابير السياسية في أقل من ثلاثة أشهر، بعد أن أسس زعماء قوقند حكومة تركستان المستقلة، على الرغم من أن الاسم كان قد اكتسب شعبية ورواجاً في جنوب آسيا الوسطى. وعينت الحكومة الروسية المؤقتة لجنة تركستانية في 7 أبريل 1917، مشابهة لمجلس منطقة تركستان للعمال وممثلي الجنود. وقد عقدت هذه اللجنة جلستها الأولى بين 7 و15 أبريل 1917. وعندما تسلَّمت الحكومة المؤقتة في بتروغراد في العام 1917، ثم النظام الجديد في موسكو في العام

(1) زيا سعيد، 1870 Ozbek waqtli matbu'ati ta'rikhiga materiyallar. 1927- (طشقند- سمرقند: Ozbekistan Dawlat Nashriyai، 1927)، ص. 51-52، 67-70؛ ألكسندر بينغسن وشانتال لوميرسيه كالكجاي، La presse et le movement national chez les Musulmans de Russie avant 1920 الصحافة والحركة القومية لدى المسلمين في روسيا قبل العام 1920 (باريس: موتون وشركاه، 1964)، ص. 164-65، 264-65.

1918 إعادة تنظيم أمور الإدارة في جنوب آسيا الوسطى، حملت شعبية تسمية التركستان ورواجها العام زعماء البلاد السياسيين إلى اعتمادها للدلالة على الوحدة الوطنية.

شعر رؤساء تحرير «صوت تركستان» بالتهديد الضمني الكامن وراء التدخل بشؤون آسيا الوسطى، فكتب أحد الكتاب القدامى:

عندما يتعلق الأمر ببلاد olka تركستان، تبدو الأمور مختلفة تماماً، ويعزى الأمر بالتأكيد إلى أن المسلمين يشكلون ٪98 من المجموعة الإثنية khalaq التي نشأت هناك... أراد الجنود والعمال الروس الذين استقروا في تركستان السعي لإدارة البلاد بكاملها بأنفسهم. ومؤكَّدٌ، لم يكن التركستانيون المسلمون ليقبلوا بهذا الاقتراح الذي بموجبه يتولون الإشراف على إدارة النسبة المتبقية التي لا تتعدى 2 أو ٪3 [1].

وفي هذا الصدد، سعى السياسيون الروس إلى ترسيخ لاوعي التركستانيين من خلال خلق التناقض بين سكان آسيا الوسطى المسلمين والسلافيين من غير المسلمين ما إن استعر القتال السياسي بينهما.

في 30 أبريل 1918، أقام النظام السّوڤييتي الروسي جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي دامت أكثر من حكومة تركستان المستقلة. حملت هذه الجمهورية الجديدة مؤقتاً تسمية جمهورية تركستان السّوڤييتيّة الفدرالية، ثم أطلقت عليها السلطات السّوڤييتيّة تسمية جمهورية تركستان السّوڤييتيّة الاشتراكية ذات الحكم الذاتي. منذ البداية حاربت جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي خصماً غامضاً وخفياً ألا وهو المبادئ الإثنية يضاف إلى ذلك الزعامة الدكتاتورية في جمهورية تركستان الاتحادية الاشتراكية الروسية التي لم تربطها منذ البداية علاقات ودية بجمهورية تركستان السّوڤييتيّة الاشتراكية ذات الحكم الذاتي.

تركَّز الهدف من مبدأ أحادية العرقية بالتقليص أو إضعاف تأثير أي كيان أو قبيلة أو مجموعة إثنية متعددة الأطياف التي تضم أعداداً كبيرة والمنتشرة في المنطقة، على تركستان. حاول الزعماء السياسيون الجدد جمع بعض المجموعات المنتشرة في المنطقة وتركيزها

---

(1) سعيد Ozbek waqtli matbu'ati ta'rikhiga materiyallar، ص. 68؛ S'ezdy spvetov RSFSR i svtonomnykh respublik RSFSR. Sbornik dokumentov 1917- 1922g.g.، المجلد 1 (موسكو، Gosudarstvennoe Izdatel'stvo «Iuridicheskoi Literatury»، 1959)، ص. 243.

في قواعد متقاربة نسبياً. ومع حلول العام 1920، لا بل حتى في العام 1918، أيد بعض الإيديولوجيين الروس إنشاء وحدة إدارية أحادية الإثنية في جنوب آسيا الوسطى لتحل محل الخليط المتعدد الإثنيات الذي كان سائداً منذ عصور مضت وفي حقبة جمهورية تركستان السّوڤييتيّة الاشتراكية ذات الحكم الذاتي. وحيث شكل هذا المنحى سياسةً مفتوحة خرقاء في ذلك الوقت، نقلوا الفكرة من خلال لجنة تركستانية أرسلت من موسكو وغيرها من الوسائل. تألفت اللجنة التركستانية التي قام فلاديمير لينين بتعيين أعضائها في موسكو في 3 أكتوبر 1919 من بين الروس، وقد عملت هذه اللجنة مباشرة تحت لواء لجنة روسيا المركزية التنفيذية ومجلس مفوضي الشعب التابع لجمهورية تركستان الفيدرالية الاشتراكية الروسية. عملت هذه اللجان بسرعة ووضعت موضع التنفيذ التدابير الضرورية لجمع المجموعات الفرعية في آسيا الوسطى. ولم يحل 15 يناير 1920، حتى أخذت اللجنة قرارها:

بالإقرار عند الضرورة بتقسيم تركستان الإداري وفقاً للإثنوغرافية والظروف الاقتصادية في البلاد. كما يتطلب ذلك تحديد المجموعات الآتية: التركمان (في منطقة بحر قزوين)، الأوزبك ـ الطاجيك (في سمرقند، فرغانة وجزء من سرداريا أوبلاستSir Darya Oblast)، القيرغيز (قازاق) (في جزء من سرداريا أوبلاست، أموداريا أوتديل Amu Darya Otdel وسميريچينسكايا أوبلاست .Semirechenskaia Oblast

لم يكن في الإمكان تطبيق ذلك القرار الذي اتخذته اللجنة التركستانية في بخارى (انظر الرسم 1.11) أو في خوارزم، إذ كانت لا تزال هذه المناطق تشكل دولاً مستقلة على الرغم من كونها كانت خاضعةً للنفوذ الروسي. وافقت حكومة جمهورية تركستان الاتحادية الاشتراكية الروسية على القرار مؤكدةً بكل صراحة أن سلطة اللجنة كانت مستندةً إلى قاعدة ومصدر روسيين[1].

في طشقند، عاصمة جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي والمراكز التابعة لها في تلك

---

(1) Izvestiia Turk TsIK، 27 أغسطس، 1920، فاخابوف Formirovanie uzbekskoi sotsialisticheskoi nastii، ص. 324-25؛ جورجي سافاروف، Kolonial'naia revoliutsiia: opyt Turkestana (ن.ب.: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo، 1921)، ص. 105، 121-125؛ Orta Asiya kammunistik takhilatlarining tarikhi (طشقند: Ozbekistan Nashroyat، 1969)، ص. 768.

الحقبة، أنشأت الحكومة مفوضية تركستانية لشؤون القوميات. وكانت هذه المفوضية تابعة مباشرةً لمفوضية ستالين لشؤون القوميات في موسكو. افتتحت مفوضية تركستان مجموعة من المراكز الإثنية في المدَّة الممتدة بين 1918 و1919 بما في ذلك مراكز أرمنية، ودونغان، ويهود، وقازاق، وروس، وطاجيك وأوزبك، مع ثلاثة مراكز أخرى. يضاف إلى ذلك، أنّها أسست بعض البلدات الكبيرة ككازاخ وسمرقند مراكز فرعية خاصة في محيطها.

منذ ذلك الحين فصاعداً ركزت إدارات جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي على تركُّز المجموعات الفرعية الإثني ورفعها ونهضتها، أكثر من تركيزها على دعم عملية التكامل في ما بينها. ومما لا شك فيه أن هذه الأعمال التقسيمية كانت قد أسهمت في إدخال التمييز بين مجموعات الشعب الفرعية، إلا أنها سببت أيضاً حلَّ مفوضية تركستان في أكتوبر 1919 بناءً على قرار المندوبين الغاضبين في المؤتمر الثامن لمجالس جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي، والذي عقد بين الأول والثاني من أكتوبر 1919. استناداً إلى شعارات الحكومة السّوڤييتيّة الأممية، قرر المؤتمر أنه «لا يمكن إقامة أي محادثات حول مؤسسات منفصلة تحدد أهدافها الخاصة في الدفاع عن القوميات الفرعية المنفصلة.» في الحقبة عينها، زعم الاشتراكيون، رؤساء الحزب الشيوعي المسؤولون عن الأمور الصحافية في جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي، أنهم أعلنوا بلغة «السارت» (أي اللهجة التركية في المناطق الجنوبية) واقترحوا أن القوة الأساسية في شوؤن جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي المحلية لم تكن نزيهة إثنياً بل خدمت مصالح «السارت» الذين يشكلون وفقاً للمسح الدموغرافي أقل نسبة من القراء وأكبر نسبة من الشعب عامَّة[1].

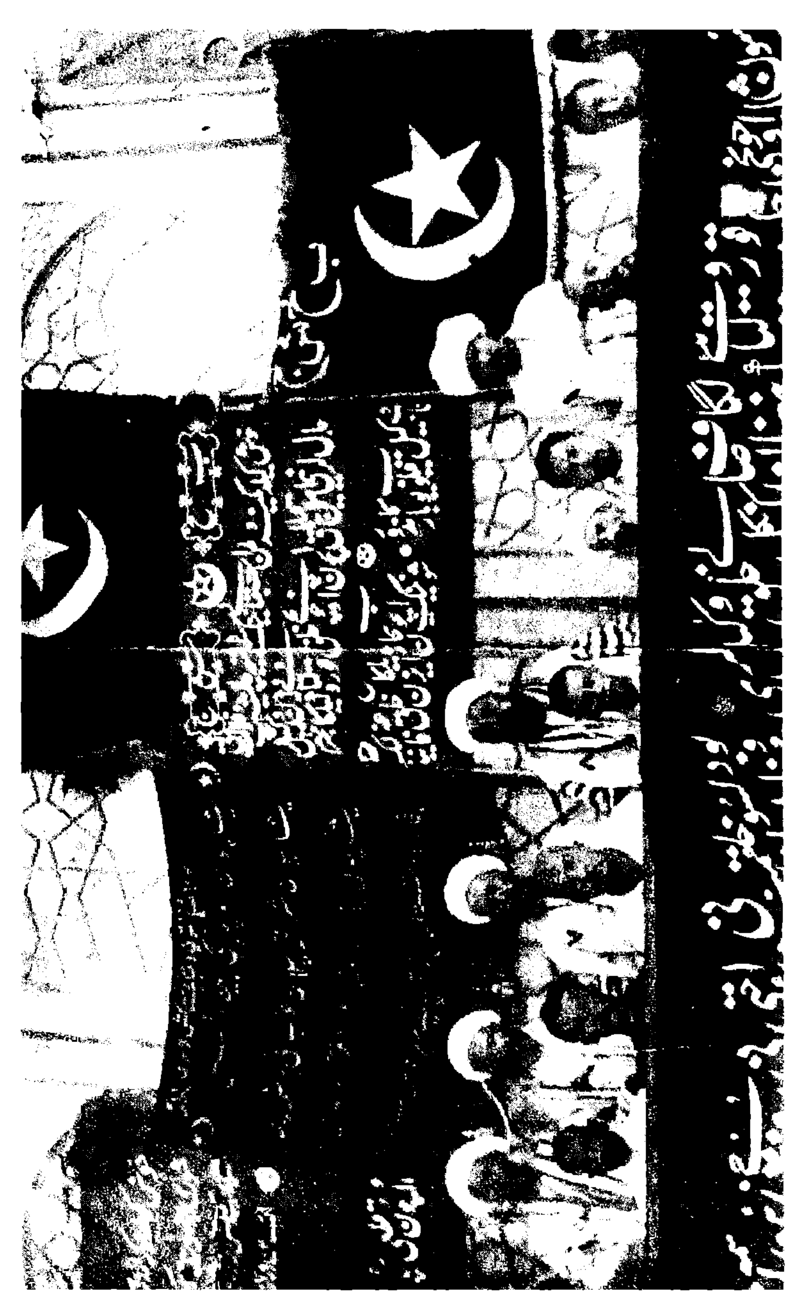
إلا أن الوسيلة التي انتهجها السياسيون الروس لتفكيك جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي وكذلك المجمعات السياسية في بخارى وخوارزم، تطلبت تجريدها من محيطها الخارجي، إلى أن ظهر الجوهر الإنساني القديم للكيان السياسي. حاول عملاء موسكو أن يظهروا أن هذه الأعمال هي وليدة مبادرات محلية، أو على الأقل هذا ما اعتمدوا عليه لتفسير هذه التحركات ولإدراجها في السجلات الرسمية. بدايةً، أصدرت اللجنة المركزية التنفيذية ومجلس مفوضي الشعب في جمهورية روسيا الاشتراكية الاتحادية

(1) Iz deiatel'nosti Turkesanskogo Komissariata po Natsional'nym Delam، Zhizn' natsional'nostei، رقم 20 (الأول من يونيو 1913):4؛ S'ezdy sovetov، ص. 390-91.

السّوڤييتيّة مرسوماً اقترحت فيه دمج المناطق التي يسكنها القازاق أكانت هذه الأراضي داخل جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي أم خارجها. إلا أن هذه الوحدة لم تكن يوماً حقيقةً واقعةً. وقد جاء هذا التقسيم الانتخابي بمنزلة رد ظاهري على نداءات القازاق كالنداء الذي وجهوه في سبتمبر 1918 والذي زُعم أنه صادر عن رجال قبيلة مانغيشلاق. وصدر بيان آخر في يونيو 1920 زُعم أنه صادر عن قبائل أداييف، وتابين وغيرها من بدو القازاق للمطالبة بضم مقاطعة مانغيشلاق وأبرشيتين من مقاطعة كراسنوفودسك جزءاً من جمهورية قيرغيزستان (والأصح كازاخستان) الاشتراكية السّوڤييتيّة ذات الحكم الذاتي. في يناير 1921، دعا الزعماء السياسيون إلى ما أسموه مؤتمراً لفقراء القازاق والقيرغيز الذين يسكنون جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي برئاسة قادة الحزب الشيوعي في خلال زيارتهم إلى المنطقة. وقد تبنى ذاك المؤتمر قرار دعم نقل القازاق المقيمين في جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي وأراضيهم وضمهم إلى جمهورية قيرغيزستان الاشتراكية السّوڤييتيّة ذات الحكم الذاتي[1]. وعندما أبصرت جمهورية قيرغيزستان الاشتراكية السّوڤييتيّة ذات الحكم الذاتي النور في الأول من سبتمبر 1920، أصدرت اللجنة التنفيذية المركزية الروسية مرسوماً بنقل مقاطعة مانغيشلاق من جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي إلى تلك الجمهورية الجديدة على الرغم أن عدداً من القازاق ومراعيهم بقوا جزءاً من جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي. وشجعت موسكو المسؤولين في قيرغيزستان للسعي وراء بسط سيطرتهم على مناطق جديدة ضمن جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي وضم أعداد جديدة من السكان لحكمها[2].

(1) يحيى غلاموفيش غلاموف، رشيد نبيفيتش نبييف، ومولان غفاروفيتش وهابوف، Ozbekistan SSR tarikhi (bit tamlik)(طشقند: Ozbekistan SSR Fanlar Akademiyasi Nashriyati، 1958)، ص. 557-58؛ Orta Asiya kammunistik takhilatlarining tarikhi، ص. 769.

(2) S'ezdy sovetov، ص. 653-54.



الرسم 1.11 زعماء، رايات وشعارات جمهورية بخارى الشعبية البرلمانية في مؤتمر أغسطس 1921. الصف الأمامي والوسط، فيض الله خوجه جالساً إلى يساره عبد القادر محيي الدّينوف، بجانبه عثمان خوجه أوغلي (رئيس الجمهورية المستقبلي)، إلى يمين فيض الله خوجه، القارئ يولداش بولاتوف، أرشيف د. تيمور كوكا أوغلو.

في أبريل/ ابريل 1922، عقد مؤتمر في موسكو جمع ممثلين عن جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي وجمهورية قيرغيزستان الاشتراكية السّوڤييتيّة ذات الحكم الذاتي وكذلك جمهورية تركستان الاتحادية الاشتراكية الروسية. وجرى في خلال هذا المؤتمر نقاش حول نقل منطقة سرداريا ومنطقة سميريچي (البحيرات السبع) Semirechie من جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي إلى جمهورية قيرغيزستان الاشتراكية السّوڤييتيّة ذات الحكم الذاتي. في غضون ذلك، وبعد مؤتمر مجالس جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي التاسع الذي عقد بين 19 و25 سبتمبر 1920، افتتحت الحكومة في ظل اللجنة التنفيذية المركزية في جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي مراكز فرعية منفصلة تختلف عن تلك التي تم افتتاحها في ظل مفوضية شؤون القوميات التابعة لجمهورية تركستان السّوڤييتيّة الاشتراكية ذات الحكم الذاتي. عملت المراكز الفرعية الجديدة هذه المرة مباشرة تحت سلطة الهيئة التنفيذية لجمهورية تركستان السّوڤييتيّة الاشتراكية ذات الحكم الذاتي التي عينت أعضاءها من بين القازاق، والتركمان والأوزبك. في أغسطس 1921، أشارت الحكومة إلى إنشاء منطقة تركمانية مستقلة ذاتياً ضمن جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي لتكون بذلك قد تحركت خطوة جديدة نحو تحقيق الدمج السياسي لمختلف الأراضي التي يقيم فيها التركمان في منطقة تركمانية موحدة في آسيا الوسطى[1].

وفي حين كان السياسيون يناورون، بدأ المثقفون والشخصيات في مجال الفنون الإبداعية في جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي ببذل جهود أنشأت في نهاية الحقبة القديمة إطاراً عصرياً للعمل ورسمت حدوده. وكان أن سعى المثقفون والمبدعون إلى توفيق مفهوم التركستان الواسع الذي نشأ عليه جيلهم وهم يستعملون التقسيمات الثقافية ومنها «القازاق» والأوزبك»، فقسموا الوظائف المختلفة بين الفئتين ما شكل خطوةً تمهيدية لكل ما ظهر في صحف الإصلاحيين قبيل الحرب العالمية الأولى. حرص محمود خوجه بهبودي في مجلته «آيينا» Ayinä ذات النفوذ على التمييز بين الإصلاحيين المحليين والغرباء ولغاتهم. فكان أن استعمل المحررون في الجريدة جملاً من مثل «الشباب والتقدميون الأوزبك والتتار» في أثناء تناولهم موضوع المسرح التركستاني الذي أسس حديثاً في تلك

---

(1) المرجع نفسه، ص. 466-67، غلاموف، نبييف ووهابوف، Ozbekistan SSR tarikhi، ص. 558.

الحقبة مستقطباً الكثير من الزوار الأتراك[1]. وبطبيعة الحال، لم تأت جريدة «آيينا» على ذكر المجموعات الإثنية على صفحاتها، واكتفت بالحديث عن التركستان واللغة التركية. عندما ظهر الغرباء في الصورة حافظ المحررون التركستان على خطوط تمييز جلية بينهم وبين أولئك الغرباء، حتى وإن كانوا على صلة لغوية أو عرقية بسكان آسيا الوسطى. عندما ظهرت فرق من بين التركستانيين في سمرقند وطشقند وأقامت بعض المحاولات، عمدوا جميعاً إلى حذف أي تسمية صحفية للدلالة على المجموعات الفرعية.

الهوية الأدبية واللغوية

دلت لفظة تركستان سنواتٍ عدة على المكان والأرض والتاريخ والدولة والشعب. وبدا أن ألفاظاً من مثل قازاق، وتركمان، وأوزبك وغيرها الكثير تدل على الأدب، واللغة والعرقية، وبقيت غير مرتبطة بالحكومة والأمة والسياسة. ولكن على الرغم من ذلك، استمر البعض بالربط بين التركستانيين ولغتهم وأدبهم. في المؤتمر القطري الأول للغة الأوزبك وكتابتهم الهجائية الذي عقد في يناير 1921، اقتبس سيد علي عثماني وهو أحد الاختصاصيين الطشقنديين المدعوين إلى المؤتمر أبياتاً من الإصلاحي التركستاني عبدالله أولاني، وهذا بعض ما جاء فيها:

انهضي أيتها الأمة! ها هي ذي مشاعر فجرك تقترب من السماء عندما يتحول النور نحو أرضنا في تركستان

نحو تركستان العظيمة التي خسرت شمس الحرية وشهرتها ونبلها وبقيت مكبوتة يشوبها[2]

تضمنت هذه الأبيات نداءً تركستانياً أدبياً وطنياً للعودة إلى أرض الوطن والبلاد. أعلن عثماني في المؤتمر عينه «اعتاد شعبنا التركستاني على عشق الأبيات منذ غابر الأزمان» مقيماً من ثَمَّ علاقةً بين «تركستان» اسم الأرض الشعبي الشامل وسكانها.

---

(1) «Smarqanda tiyatir»، آيينا، رقم. 10 (28 ديسمبر/ ديسمير 1913): 234.

(2) Birinchi olka ozbek til wa imla qoroltayining chiqarghan qararlari (طشقند: Turkistan jomhoriyaning Dawalat Nshriyati، 1922)، ص. 31-34: Baibulatov, Chagataism v uzbekskoi-Dzh. pantiurkism literature (موسكو - طشقند: OGIZ، 1932 ،Sredneaziatskoe Otdelenie)، ص. 9.

إلا أن المشاركين في المؤتمر وجدوا أن التوافق التام بين الشعوب وأسماء المناطق هو محض وهم. واستمرت حالة الاختلاف هذه قائمةً، على الرغم من أن المنظمين في المؤتمر دعوا في خلال الاجتماعات إلى توحيد معايير اللغة من حيث المصطلحات والقواعد الهجائية وقواعد اللغة. وتحدث شهيد أحمد مفوض الثقافة من جمهورية تركستان المستقلة، كما تحدث عثماني من طشقند، عن التوجهات السياسية الكامنة وراء هذا الاجتماع الثقافي. أجاب شهيد أحمد في الكلمة التي ألقاها على تقارير وتعليقات كل من عثماني وعبد الرؤوف فِطْرَت وهو شاعر وسياسي بخاري ترأس في تلك الحقبة المؤسسة الأدبية النافدة Chaghatay Gurungi بإدخال تعابير من مثل ozbek khalqä أي المجموعة الإثنية الأوزبكية، ozbek ädbiyati أي الأدب الأوزبكي و ozbek eli أي القبيلة أو الشعب الأوزبكي. في الوقت عينه، أقر النقص الحادث في الفن والثقافة الأوزبكية المتميزة في العشرينيات من القرن العشرين والمصاعب كالثغرات التي تستتبع أي شيء آخر غير التعريف الاعتباطي لهوية المجموعة. يضاف إلى ذلك رفض النداء القديم الذي وجهه إسماعيل بيك گاسپيرالي، الإصلاحي التاري المتوفى من بلاد القرم، وعن أتباع گاسپيرالي الإصلاحي في تركستان الداعي إلى معاملة الأتراك جميعاً في روسيا على أنهم هيئة ثقافية وسياسية موحدة، وقد وصف شهيد أحمد هذا النداء في حينها بالعقيم[1].

استمر الشك يحوم حول خيار اللغة المكتوبة في جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي، حتى إن بعض الأساتذة شعروا أن اللهجة الأوزبكية لم تكن إلا اللغة الأساس التي يتعلمها الأطفال في الحلقتين أو الثلاث حلقات الأولى قبل الانتقال من هذه اللغة الأوزبكية المحلية إلى اللغة التركية المشتركة (umuni turk tili) التي شابهت اللغة التركية العثمانية السائدة في تلك الحقبة[2]. وصف الشاعر الأوزبكي الشاب الذي لمع في العشرينيات من القرن العشرين مشرق يونس أوغلي إيلبك (1898 - 1939) في شعره ترتيب شقَّي هذه اللغة. كتب إيلبك في قصيدته القصيرة الأولى، (لغة) التي نشرت في Yash ozbek shairläri (الشعراء الأوزبكيون الشباب، 1922) التي تعد أقدم كتاب شعري

(1) Birinchi olka، ص. 42.

(2) المرجع نفسه، ص. 39.

معاصر بعنوان أوزبكي:

غنِّ وغنِّ انسجاماً حزيناً وافهم!
من ذا الذي باع لغة الأتراك؟!
حري بي أن أخجل إذ أقصيت عن هذه الأرض
لغةً طالما صدحت كعندليب؟
كيف لي أن أفهم أنا من أسأت إساءة أبدية
للغة حنونة أحلى من العسل؟![1]

في هذه السطور، يلمح الشاعر إلى البلاد والشعب من دون أن يشير إلى أي مكان محدد ويربط بينهما وبين اللغة التركية التي يرى فيها لغةً شهية. وحيث إنه كتب بلغته التركية لم يطلق عليها أبداً تسمية «الأوزبك». ولتوضيح خليط الهويات هذا، اعتمد شاعر شاب آخر من باكو (في أذربيجان) على اللهجة عينها ليقدم **Özbek qızı için** (إلى فتاة أوزبكية) في أغسطس 1920 كتبها باللغة التركية العثمانية Uthmanlichä وليس باللغة التركية على حد قوله[2].

كتب الشاعر الشاب هذه القصيدة في موطنه في أنديجون، لذلك رأى الفكرة واللغة القديمة من منظور مختلف. على الرغم من عناوين هذه الأبيات، لم تتمكن هذه المختارات الشعرية من إزالة الغموض الغريب الذي يكتنف المجموعات الإثنية في تركستان، في اللغة ولا في المضمون. كما لم تحاول أي قصائد أخرى ضمن المجموعة عينها تحقيق هذه الغاية.

صحيحٌ أن عناوين قصائد الشعراء الأوزبك الشباب وكذلك الجزء الأكبر من لغتها الأدبية كانت حيادية باطنياً على الصعيد الإثني، إلا أنها شكلت ابتكاراً حقيقياً في تركستان في القرن العشرين، والطريق الذي انتهجته سلطات جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي في حقبة مبكرة من عشرينيات القرن العشرين تجاه ترسيم لغات المجموعات وأسمائها. إلا أن هذه الممارسات الثقافية أبقت على الغموض الذي لف مشكلة الأمكنة ولاسيَّما

---

(1) Pitrat (فترات)، شولبان، باتو، إلبك، Ozbek yash sha'irlari (طشقند: Turkistan Dawlat Nashriyati، 1922)، ص. 76.

(2) المرجع نفسه، ص. 58-60، 62-63.

أن هذه المنشورات وغيرها من المنشورات المشابهة لم تأت على ذكر أي أرض غير تركستان. ويبدو أن إغفال ذكر بعض الاسماء كأوزبكستان أو طاجاكستان كان متناغماً مع الأفكار التي نشأت حول تسميات المجموعات والمناطق والتي سادت بين أدباء المنطقة. ولم يشكل هذا الكتاب الذي يضم 104 صفحات من الشعر الأوزبكي أي تهديد لجمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي ولتنوعها على الرغم من المقتطفات التي جمعت في اسم الاتحاد القبلي التاريخي ضمن جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي. كما لم يتطرق هؤلاء الشعراء الأوزبك الشباب في كتاباتهم إلى أي حلم بانفصال أو تمييز إداري أو اجتماعي بين مجموعاتهم اللغوية.

حمل إخلاص إيلبك الشعري لما أسماه اللغة التركية turki tili في مرحلة مبكرة من عشرينيات القرن العشرين مواقف عامة. قدم القسم الذي يتناول التعليم العام في جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي قراراً في مارس 1919 في مؤتمر مجالس جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي الخاص السابع الذي ناقش موضوع المدارس التركية، والخط التركي، والأشخاص ذوي الأصول التركية، واللغة التركية وغيرها من الأمور ذات الصلة، مستعملين في هذا النقاش أكثر العبارات إيجابية. يضاف إلى ذلك، أنَّ القرار حَدَّد أنه «لا بد أن يترأس تركي من آسيا الوسطى مفوضية التعليم في جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي أو أن يكون أول نائب مفوض». ويذهب البيان إلى أبعد من ذلك ليؤكد أن «الشعب التركي يدرك تماماً حاجات المجموعات الإثنية الفرعية»، وأن الإنتاجية في عمل المفوضية تتطلب أن يتبوأ زعماء أتراك أرفع المناصب في عاصمة جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي وكذلك في المناطق والبلدات التابعة لها. ويشهد مندوبو المؤتمر أن لفظة «تركي» يجب أن تدل على شعب تركستان الأساسي[1]. وفقاً للمثل الشعبي الذي ورد في بداية هذا الفصل يمكنهم أن يتحولوا إلى الرابط البشري أكثر من الرابط الجغرافي، على الرغم من أنهم قد يفضلون المحافظة على الرابطين معاً وذلك إذا أجبرتهم الظروف على الاختيار بين المجموعة وأرض الوطن.

ومرة أخرى بدأ التركستانيون والبخاريون والخوارزميون يرون أنفسهم في سياق تخطى العائلة التركية. وكان المتحدثون في موسكو وكذلك في آسيا الوسطى يتكلمون بكثرة

---

(1) S'ezdy sovetov، ص. 361-62.

على شراكة تتخطى حدودها حدود آسيا الوسطى. ظهرت هذه الإشارة نحو الانتماءات الشرقية التي تتخطى حدود آسيا الوسطى في وقت مبكر من حياة الشعوب في المناطق غير المتجانسة والممنوحة استقلالاً ذاتياً، وكذلك في حياة شعوب الجمهوريات ولاسيما أن موسكو سعت إلى استعمال هذه المجموعات في دعاياتها الخارجية وفي عملية التشرب العقيدي التي انتهجتها. في خلال مؤتمر شعوب الشرق الذي عقد في باكو في العام 1920 والذي شهد مشاركة حماسية لسكان آسيا الوسطى وغيرهم من سكان الشرق الأوسط، خلال عدد من المندوبين عن المصالح المشتركة مع مختلف مناطق آسيا الخارجية. وفي هذا الصدد، كتب شاعر جديد من تركستان أبياتاً تحدث فيها عن الشرق وعن العقد القديمة في تركستان والمناطق المجاورة. وأعطى السياسيون في روسيا وآسيا الوسطى المنطقة دوراً جديداً لتكون «منارة ثورية»، و«موقعاً للثورة» ومغناطيساً يشد باقي شعوب آسيا. ومع تمتين العلاقات بين جمهورية تركستان الفيدرالية الاشتراكية الروسية والخارج ثم العلاقات بين اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السّوڤييتيّة والخارج، سرعان ما تحولت آسيا موضوع النظام الجديد في موسكو الرئيسي[1].

لم يكن اللغز فيما يخصُّ سكان آسيا الوسطى (الذين تحاشوا استعمال تسمية آسيا الوسطى) يكمن في اختيار أي علاقات واسعة النطاق وتحديدها، بل في التفكير في الفصائل التي كونت تركستان وحددتها. ولم يشكل الجيران والأقارب البرهان الأكثر

(1) شولبان، «Bakuda sharq qurultatigha kelganda»، فترات، شولبان، باتو وإلبك، Ozbek yash sha'irlari، ص. 40؛ ألوورث، «The Controversial Status of Soviet Asia» (وضع آسيا السّوڤييتيّة المثير للجدل)، آلوورث، Soviet Asia: Bibliographies: A Compolation of Social Science and Humanities Sources of the Iranian, Mogolian and Turkic Nationalities; Wit an Essay on the Sovier Asia Controversy (آسيا السّوڤييتيّة: مسرد: تصنيف العلوم الإجتماعية والمصادر البشرية في القوميات الإيرانية، المنغولية والتركية، مع موضوع عن جدلية آسيا السّوڤييتيّة) (نيويورك: بريغير، 1975)، ص. lix-xvi، م. سلطان-غاليف، «K ob'iavleniiu Azerbaidzhanskoi sovestskoi respubliki»، Zhizn' national'nostei، رقم 13 (70)/ 29 أبريل، 1920، ص. 1؛ جوزيف ف. ستالين، «Report to the 4th Conference of the Central Committee with Nationality Leaders. June 10, 1913» (تقرير في مؤتمر اللجنة المركزية مع زعماء القوميات في 10 يونيو/يونيو 1923) ترجمة ر. شليزنغر، طبعة، The Nationalities Problem and Soviet Administration (مشكلة القوميات والإدارة السّوڤييتيّة) (لندن: روتليدج وكيغان بول، 1956)، ص. 71، فيض الله خوجه يف، «Bukharadagi rewalyutsiya wa Orta Asiyaning milliy chegaralanishi tarikhiga dair» خوجه، Tanlangan assrlar، المجلد 1 (طشقند: Ozbekistan SSR «Fan» Nashriyati، 1967)، ص. 299.

موضوعية للحكم على سوء أو شعبية أو أهمية أصدقائهم وأسرهم. أو شعبيَّتهم أو أهميَّتهم ولكن في ما يتعلق بالتسمية كانت مواقف الجيران مع أو من دون كره تقدم بعض التوضيح. كان بعض السياسيين التركستانيين البارزين أو المحررين يخبرون في بعض الأحيان الكثير عن طريقة تفكير المسؤولين في الحزب الشيوعي في ما يتعلق بتسميات المجموعات. في محاضرة تناولت الظروف السياسية في تركستان في مارس 1922، اقتبس نذير طوراقول – أولي (1892 - 1939) تقريراً من جريدة معاصرة غير سوڤييتيّة في ريغا، لاتفيا يقول «إن رجال أعمال مسلمين وتركمان وملالي (رجال مثقفين) طاجيك وسارت كانوا غير راضين عن السياسة التي وضعتها الحكومة البرلمانية وتحركوا ضد الحكومة[1]. «كشفت علامة الاستفهام هذه التي أشار إليها طوراكول ـ أولي، من القازاق، عدم ارتياحه إزاء تسمية «السارت» ولاسيَّما أنه يدرك تماماً معنى هذا الاسم. وهو الزَّعيم من الحزب الشيوعي في جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي، أدرك في وقت مبكر من ربيع العام 1922 أنه لم يبق أي وعود لتسمية «سارت» في خطط موسكو السياسية المتعلقة بآسيا الوسطى. وبقيت تسميتان في الميدان!

حرر طوراكول ـ أولي، من قازاق، كل شيء وكتب الكثير عن شؤون لغة الأوزبك الأساسية السياسية والدورية، عن الثورة كما حددتها اللجنة المركزية في الحزب الشيوعي وكذلك في جريدة جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي الرائدة. جسد طوراكول ـ أولي عدم التجانس الإثني الآسيوي في ترتيبات جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي الداخلية. قادت العادات الروسية المترسخة آلية السّوڤييت السياسية إلى آسيا الوسطى وإلى كل مكان آخر ضمن الاتحاد السّوڤييتي بعيداً عن الخليط العضوي الذي يؤدي إلى تجانس هجين من خلال التمييز بين المجتمعات المحلية مع الإبقاء على وحدتها مع الروس.

(1) درويش، [اسم مستعار لنادر طوراكول أولي]، «Turkistanda hazirgi siyasi akhwal»، إنقلاب Inqilab، رقم 3 (طشقند، الأول من أبريل، 1922): 1.

الفصل الثاني عشر: التفكك

قبل تقسيم المنطقة إلى جمهوريات قومية، وجدنا أنفسنا مربكين تماماً حتى إننا لم نعرف إلى أي من هذه القوميات يجب أن ننتمي.

(موشتوم، مجلة تركستانية ساخرة، 1924)[1]

علت أصوات غريبة غير الأصوات التركية خلال العشرينيات من القرن العشرين في ما يتعلق بالتغيير الثقافي التركستاني. اشتغل الباحث التتاري القازاني في آسيا الوسطى عبد الرّحمن سعدي بنفسه في التطوير والتصنيف اللغوي في المنطقة. ويعتقد عبد الرّحمن سعدي أنه في أواخر العام 1922، كانت ثقافة تركستان قد تخطت عصر لغة الجَغطاي الأدبية الإثنية، التي دامت من القرن الخامس عشر حتى بداية القرن العشرين، حين ساد ما أسماه هو وغيره لغة الجَغطاي الأوزبكية. ويقول عبد الرّحمن سعدي في تحليله، إنه بعد سقوط روسيا القيصرية، تغيرت الإيديولوجيا وكذلك الاقتصاد في تركستان وفي النتيجة حل اسم حيوي جديد محل الجَغطاي ألا وهو اللغة الأوزبكية والأدب الأوزبكي. وصف الباحث هذه الخطوة بالانتصار، وأعادها إلى تطور الشعراء والكتاب الأوزبك الشباب الذين ظهروا في أواخر النظام الروسي القديم في مارس 1917. طالب سعدي أن يضع هؤلاء الكتاب الشباب لغة جديدة مختلفة تماماً وواضحة وأسلوباً وترنيماً وعروضاً وروحاً منعشة ومضموناً أدبياً يتلاءم والاسم الجديد. وسمى عبد الرحمن سعدي ممثلين عن الشعراء والكتاب الثوريين ومنهم عبد الرؤوف فِطْرَت، وعبد الحميد سليمان چولپان، ومير مشرق يونس ـ أوغلي إيلبك، وشاكر سليمان، ومحمود قاضي ـ أوغلي باتو وغلام ظَفَري وقد انخرط معظمهم في الحركات الإصلاحية أو في الحركات التركستانية أو في الاثنتين معاً وذلك في مجالي الأدب والصحافة.

وصاية التتار القازانيين

من جهة بدت حجة سعدي غير قابلة للتصديق، إذ إنها تعني أن جوهراً تركستانياً ثقافياً

---

(1) Musthum، العدد رقم 11، (3 أكتوبر، أوكتوبر 1924): 8.

وفكرياً صغيراً ولكن ديناميكياً قد تطور فجأة في أواخر العام 1922، متناولاً ما أسماه أعضاؤه الشعر والنثر الأوزبكي باللغة الأوزبكية على حد قوله على الرغم من أنهم لم يصروا على ذلك. ويمكن أن يشكل هذا التطور تحضيراً لقاعدة ثقافية لتأسيس هوية إثنية لمجموعة معينة من دون إطار سياسي خاص يحيط بها[1]. وكانت خلفية الپروفسور سعدي التتارية قد دفعته للتفكير انطلاقاً من مبدأ أحادية العرقية وأكملت أطروحاته التمييز المناسب بين الحاجات الجغرافية السياسية والإدارية وجوانب الحياة في آسيا الوسطى الخاصة بمجموعات معينة من الناس، لكن مفهوم الشعراء التركستانين أتى من اتجاه آخر.

لم يجسد هؤلاء المثقفون الأدبيون الشباب من آسيا الوسطى رؤية سياسية بقدر ما جسدوا رؤية ثقافية بعدما بدأوا بحذر نشر اسم الأوزبك في المطبوعات. وتعين على الشعراء والكتاب المشاركة في مكافحة الأعباء والاتفاقات وذلك من خلال المواثيق والعهود الأدبية التقليدية الصارمة في تركستان القديمة. وكان هدفهم الرئيسي من تسمية أنفسهم بالشعراء الأوزبك الشباب يكمن في رغبتهم في التَّحديث والتشبه بالكتاب الأذريبجانيين والأتراك التجريبيين الذين شعروا منذ زمن بالتغييرات الأدبية واللغوية الحادثة في أوروبا. كان لا بد من اغتنام هذه الفرصة للتخلص من سيطرة علم العروض الشعري العربي القديم ومن الأفكار المنتشرة في الشعر الغنائي في كل مكان كالغزل على سبيل المثال، إذا ما أراد الكتاب التركستانيون اللحاق بركب التطور الجمالي الحادث في بلدان الشرق الأوسط الأخرى. وتحت مسائل الشكل هذه تكمن دعائم القيم والمواقف وأسسها.

وعلى الرغم من أن هذه الحركة الأوزبكية الأدبية بدت مناسبة للسياسيين الشيوعيين، تعين على الباحثين التفتيش عن أصولها خارج تطورات التركستان السياسية في الحقبة التي تلت العام 1917. والحق، لن تضمن تصريحات الپروفسور سعدي حتى وإن كانت صحيحة بعصر جديد التأثير الإيجابي في الشؤون الثقافية في المنطقة. أثار التتار القازانيون أكثر من غيرهم من الغرباء والمجموعات ذات الصلة بهم، استياء سكان جنوب آسيا الوسطى، وبدورهم، ازدرى التتار حياة التركستانيين وإنجازاتهم، فأغضبوا بذلك المثقفين التركستانيين. وحمّل الكاتب والشخصية الثقافية التركستانية، غازي يونس محمد أوغلي

(1) عبد الرحمن سعدي، «Chighatay wa ozbek adabiyati ham sha'irlati: Inqilab»، رقم 7/ 8 (أكتوبر، نوفمبر 1922): 54.

(نحو1887 - 1937) الكتّاب التتار مسؤولية تشويه التاريخ التركستاني. ويقول غازي يونس محمد أوغلي إن أخطاءهم المتعمدة تركت سلسلة من الانطباعات والاستنتاجات، ومن دون قصد أضاف الكتاب اللاحقون الذين اعتمدوا على الرؤية التي وضعها التتار عن التاريخ التركستاني، إليها الكثير. وكان الأسلوب الذي عومل به الإرث التركستاني، أكسب الشعب التركستاني القازاني التتار نفوراً دائماً على حد قول غازي يونس.

وتحول هذا العداء إلى كراهية عندما اقترن بهوية القازانيين التتار (لم تمتد هذه الكراهية إلى التتار في جزر القرم). صحيحٌ أن ثمة صلة قرابة تربط بين تتار قازان والشعب التوركي في آسيا الوسطى، إلا أن التركستانيين في القرن العشرين وما قبل كانوا ينظرون إلى القازانيين التتار بريبة لأنهم أدخلوا على لغتهم الاستعارات الروسية، ولأن أعمالهم في آسيا الوسطى أقنعت البخاريين والتركستانيين بأن التتار يعملون عُملاءَ ووكلاء لأسيادهم الروس. وصف غازي يونس التتار «بالجيل الأخير الذي عرقل تقدم التركستان»[1]. ويشير التعريف الذي قدمه الكاتب لتتار قازان مع غزاة تركستان الروس إلى مدى العداء بين المجموعة الذي عزز حساسية الشعوب تجاه الفرق بين السكان المحليين والغرباء ويعرف صورتهم ومحيطهم ويوضحهما. وتدل قلة شعبية القازان التتار في تركستان على أن الاستخفاف والشتائم التي وجهها الغرباء من أمثال القازاق والروس والقازان التتار تشكل نزاعاً طويل الأمد لضمان بقاء المجموعة واستمراريتها، أكثر من كونها تطل على خلافات سخيفة. إلا أن هذا الأمر لا يزال غير قادر على تفسير تردد التركستانيين في اختيار الأسماء الذاتية.

ولا تشكل المشاعر التي أشرنا إليها سابقاً بخصوص لفظة «السارت» التناقض الوحيد في مجتمع تركستان الواسع، إذ كان الأوزبك يرون أحياناً قليلة أن هذه التسمية جيدة. وفي قول قديم كان شائعاً بين «السارت» في القرن العشرين، يقال «أيها الأوزبك! انتبهوا على ما تقولون عندما تنعتون جاركم باللص!» بمعنى أنكم لستم محصنين من اتهام مماثل. من ناحية أخرى، لم يكن السارت أقل شأناً في الأمثال الشائعة في مجتمعهم، ومن بين هذه الأمثال نذكر: «إذا اغتنى عنصر «السارت» يبني سقفاً وإذا اغتنى عنصر القازاق يتزوج مرة

(1) غازي يونس، «Qonghir tarikhchilar»، Bilim ochaghi، رقم 2/ 3 (15 مايو، 1923): 64-65، 69-70.

جديدة» للدلالة على أفعال «السارت» الحكيمة وأفعال القازاق المتهورة[1].

في أواخر العام 1920 أو 1922، استمرت حالة الشك تحوم حول تسمية الأوزبك في التواصل العام. من جهة أخرى لمع نجم اسم الأوزبك في أثناء النمو السريع في صحافة الإصلاحيين، في المرحلة الجديدة التي شهدتها الصناعة في تركستان، وفي الصحف والمسارح المدعومة من السّوڤييت الواسعة الانتشار. وظهرت لامبالاة الأوزبك بتسميتهم في اللغتين التركية والسّلاڤونيّة المكتوبة في آسيا الوسطى على الأقل حتى العام 1925. اختار محررو الصحف والنشرات الشيوعيون وغير الشيوعيين لصحفهم أكثر الأسماء المتاحة شموليةً ورمزية والرايات التي تغطي أوسع الامتدادات الجغرافية أو المعاني فوق الإثنية. قدمت المسارح والدراما في تلك الحقبة مسرحيات من مثل Turkistan tabibi أي الطبيب التركستاني لمنّان مجيدوف أويغور، Turkistan khanlighi الخانات التركستاني لمنّان رامز وTurkistan لضيا سعيد. إلا أن السجلات لم تظهر أي مسرحية محلية يضم عنوانها اسم إحدى المجموعات الفرعية كالأوزبك أو الطاجيك التي انتشرت في تلك الحقبة. زد على ذلك أنه منذ العام 1917 لا بل حتى قبل ذلك، ظهر مع جريدتي Sada-i Turkistan صدى يي تُركستان (صوت تركستان) وUlugh Turkistan (تركستان العظيمة)، عدد من الصحف تحت راية Turan (أرض الأتراك)، Türk eli (القبيلة التركية) وShora-i Islam (مجلس شورى الإسلام). وظهرت Turk sozi (الكلمة التّركيّة) في العام 1918 وأكملت مسيرتها في جريدة Turkestanskia Pravda الروسية[2].

وعلى غرار Qizil bayraq (البيرق الأحمر) التي صدرت في العام 1920، أصدرت مفوضية الثقافة في جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي، أول أعداد جريدة Bilim ochaghi (نبع المعرفة) في العام 1922 وقد استعملت هذه الجريدة أكثر الرايات شمولية وبعداً عن الإثنية. وفي عناوين العدد الأول، أعلنت الجريدة أن صفحاتها تطبع في أوزبك،

---

(1) نيكولاي ب. أوستروموف، Sarty. Etnograficheskie materialy. Poslovisty I zagadki Sartov، الجزء 3 (طشقند: Litografiia Tog. Doma-Tipo «ف. إ. ج. بر. كامنسكي» 1895)، ص. 5-6.

(2) زيا سعيد، 1827-Ozbel waqtli matbu'ati ta'rikhiga matiryallar 1870 (طشقند- سمرقند: Ozbekistan Dawlat Nashriyati، 1927)، ص. 60-71؛ إدوارد آلوورث، السياسات الأوزبكية الأدبية (لاهاي: موتون وشركاه، 1964)،ص. 216، 219، 229؛ ألكسندر بينغسين وشانتال لوميرسيه كالكاي، ص. 267-76.

ولكن في العددين الثاني والثالث حذف هذا الإعلان تماماً مشيرين إلى أن هذه النشرة الدورية التي تصدر بخط عربي مختلف يهدف إلى تقليص الفروق اللغوية بين اللهجات التركية، لا يمكن أن تصنف كياناً أوزبكيّاً في جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي في أوائل العشرينيات من القرن العشرين[1].

في خلال السنوات التي أعقبت إسقاط القيصر الروسي في مارس 1917، أدخل السياسيون والصحافيون الماركسيون أسلوباً خطابياً مختلفاً في التعبير العام، فأتوا على ذكر المؤتمرات، والطبقات، والقوميات والعمال في تعابير إيديولوجية قوية. وسرعان ما زادت هذه اللهجة الخطابية المغايرة من الحساسية في آسيا الوسطى تجاه المعاني الثقافية والسياسية في الخطاب العام.

بدا شعور التركستانيين واضحاً تجاه الرمزية التي حملتها بعض رايات الصحف وعناوينها عندما شهدت جريدة Qizil bayraq (البيرق الأحمر) وعناوينها الماركسية الغريبة تغيراً جديداً. رأى الحزب الشيوعي في تركستان في تلك الصحيفة المنفذ الوحيد في مجال الصحافة المكتوبة باللغة المحلية. في العام 1922، اعتمد المحررون اسم تركستان لجريدتهم وذلك لإثارة شعور تاريخي ثقافي نحو الهوية في أوساط القراء وأولئك الذين سمعوا نصوصها تقرأ عليهم بصوت عال. كتب عثمان خان إيشان خوجه، رئيس تحرير هذه الجريدة، وكاتبان مهمان آخران في مقال أول عن حالة اللااستقرار التي شابت هويات المجموعات الفرعية في آسيا الوسطى المعاصرة، وهذا بعض ما جاء في المقال: «لم يكن للمجموعات الإثنية المستبعدة سابقاً الوعي الكافي ولا العادات الصالحة. لذلك، فإن هدفنا الأول في الوقت الحالي هو رفع مستوى الوعي... وتحقيق هدف نشر الوعي والحفاظ على التقاليد»[2]. لقد قرر عثمان خان إيشان خوجه بوضوح العمل على إرساء الوحدة في مجتمع تركستان واعتماد ذلك الاسم من خلال استعمال وسائل الإعلام. وتمثل التحدي الأبرز في تحديد هوية لمجموعة يمكن من خلالها أن يعرّف المثقفون وكذلك الأميون عن أنفسهم تعريفاً واضحاً.

---

(1) إدوارد آلوورث، Bilim ochaghi «مصدر المعرفة، نشأة وطنية من جمهورية تركستان السّوڤييتيّة الاشتراكية ذات الحكم الذاتي»، مجلة آسيا الوسطى 10، رقم 1 (مايو/ مارس 1965): 62.

(2) «Usmakhan»، تركستان (11 سبتمبر، 1922)، زيا سعيد، ص. 94-95، 96-97.

طرح كاتب آخر مسألة التسمية المصيرية في العدد نفسه من تلك الجريدة:

تسمية الأشياء بأسمائها قاعدة لا مفر منها... نظن أن اسم هذه الجريدة «تركستان» سيذكر مراراً وتكراراً بحاجات التركستانيين جميعها. نأمل أن تخصص حكومتنا الكثير من الإمكانات لترجمة الحقيقة على أرض الواقع، على الرغم من أن الحقيقة قد تكون أكثر مرارة (تستعيد هذه الفكرة الحديث الشريف الذي استعمله الرسول لحث أتباعه على قول الحقيقة مهما بلغت مرارتها)... إننا نثق بهؤلاء الشباب المندفعين... بشباب تركستان الذين سيستعملون تلك الجريدة لطرح مطالبهم[1].

لمّح الكاتب وشدد على التعليم القرآني، فذكر العلم الرباني الذي منحه الله لآدم إذ علمه الأسماء ودعا صحف الأجيال الأصغر إلى خلق رأي عام مناسب لإرساء التماسك حول كل من تسمية التركستان ونظام الحكم. وبهذا العتاب واللوم، تربط هذه الافتتاحية بين الإيمان الإسلامي والتقاليد وبين المكان وتسمية المجموعة الخاصة، لتعزيز الدعم الشعبي من خلال وسائل الإعلام الجديدة. وحافظت الصحافة على مكانتها المهمة في أوساط النخبة المثقفة التركستانية حتى بعد التغيير الجذري الذي طال تيار المجددين الإصلاحي.

هوية الدولة الجديدة

توجه الصحافيون في الصحافة الشيوعية تماماً كما فعل أسلافهم في الصحافة غير الشيوعية إلى القراء التركستانيين في العام 1922 مشددين على مفهوم الهوية المشتركة الأوسع بين شعوبهم وفي محيطهم ووسائل الإعلام الخاصة بهم. فحققوا بالتالي أعلى درجات تأكيد ذلك الخيار في تركستان المعاصرة. بعد حقبة الاستقلال القصيرة التي خبرتها حكومة تركستان المؤقتة ذات الحكم الذاتي في أواخر العام 1917 وأوائل العام 1918، أدرك الزعماء والمثقفون ماذا يمكن أن تعني القدرة على تقرير المصير، وكيف يمكن أن تسعى مجموعة معينة إلى تحقيق هذا الاستقلال. يضاف إلى ذلك أنَّهم أدركوا أن تركستان تتمتع بتاريخ وأرض رائعين، وأن أي مجموعات أو تسميات إقليمية أخرى

---

(1) ظاهر الدين علم، تركستان (11 سبتمبر، 1922)، زيا سعيد، ص. 95.

في المنطقة لا تعِد بأي مستقبل. وفي سباق بين الغرباء الراغبين في السيطرة السياسية على المنطقة والسكان الأصليين الراغبين في الحصول على حرية تقرير المصير، لا يزال مؤيدو كل فريق يعبرون عن خلافاتهم بتحفظ نسبي.

دخلت تركستان في سعيها للحصول على هوية للدولة، في صراع ضد عائق غريب عمل معارضوها على الاستفادة منه: فقد سيطر التركستانيون فقط على منطقة واسعة من جنوب آسيا الوسطى، إلا أن الأحداث التي أثرت في هوية المجموعة سرعان ما أثرت في سكان جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي التي لم يتمكنوا من إنكارها. بعد إقرار السياسيين السّوڤييت بالمجموعات الفرعية من مثل القرا قالپاق Karakalpaks والقازاق والتركستانيين في الدول الثلاث غير المتجانسة في جنوب آسيا الوسطى في أوائل العشرينيات من القرن العشرين، اندلعت المعارك العامة في العام 1922 بسبب الاختلافات في الرأي بين مؤيدي العرقية الأحادية المدعومين من الروس في كل منطقة وأولئك الذين يدعمون التنوع في كل مكان: الفصل مقابل مجتمع مستقل بكامله. وكانت أن أتت كل من جمهورية بخارى الشعبية البرلمانية وجمهورية خوارزم الشعبية البرلمانية على ذكر هذه القطبية.

بحلول أغسطس عام 1923، أقام صانعو السياسة تطابقاً بين ثلاث حكومات في جنوب آسيا الوسطى، حيث نسق السياسيون العمل بين الحكومات الثلاث في جنوب شرق آسيا ضمن التجمعات السكانية الثانوية. وأعلنت كل من جمهورية بخارى الشعبية البرلمانية وجمهورية خوارزم الشعبية البرلمانية أنهما ستقيمان دوائر تركمانية وقازاقية خاصة تتمتع باستقلال شبه ذاتي ضمن حدود أراضيهما وذلك من خلال هيئتيهما التنفيذيتين المركزيتين. في أكتوبر 1923، أنشأت بخارى دائرة تركمانية شبه مستقلة في ولايتي چارجوي وكاركي خارج حدودها[1]. وبذلك، أسست الوحدات في جنوب آسيا الوسطى التنظيم والبنية الضرورية لفصل عدد من القازاق والتركمان جميعاً في جمهورية تركستان ذات الحكم الذاتي عن التركستانيين، علماً أن هاتين الفئتين تشكلان المجموعتين البدويتين الأكثر حيويةً وحجماً في المنطقة.

---

(1) Ozbekistan SSR tarikhi، رقم 2 (طشقند: Ozbekistan SSR Fanlar Akademiyasi Nashroyati، 1958)، ص. 228، 231.

وفي خضم سعي الروس لفرض سياسة الفصل، أنّبت السلطات في موسكو وممثلوها في آسيا الوسطى زعماء بخارى علناً في أغسطس 1922 على ما سموه التميز العنصري. فكان أن شعر الناس بالحيرة عندما أعلن المسؤولون: «حتى الآن، اختار فيض الله خوجه فئة من السكان للعمل على قاعدة صلة القرابة والمحسوبية... لا بد أن يبقى أمين سر بخارى بعيداً عن كل القوميات ولا بد في الوقت عينه أن يرفض مجلس الوزراء العرقية. فالوزراء لا بد أن يبقوا بعيدين عن مفهوم القوميات»[1]. فعين البخاريون من فورهم ممثلين من ضمن الجماعة الناطقة باللغة التركية في حكومة جمهورية بخارى الشعبية البرلمانية. وجاء هذا التعيين ليدل أكثر من غيره على مفهوم العرقية الأحادية دلالة واضحة، إلا أن الخارج ظن غير ذلك.

إجراءات ضد عملية الاندماج

عملت موسكو في أماكن أخرى من آسيا الوسطى ضد الاندماج من خلال الفرع المحلي للحزب الشيوعي في خوارزم. اتهم الروس الزعماء المحليين الذين عملوا للمحافظة على تنوع جمهورية خوارزم الشعبية البرلمانية بالشوفينية القومية. في نوفمبر 1921، أطاحت السلطات الشيوعية القوميين البورجوازيين في آسيا الوسطى ومن ضمنهم ثلاثة من أهم المسؤولين في حكومة جمهورية خوارزم الشعبية البرلمانية وهم عطا مدرحيم أوغلي، م. وتيمور خوجه ابن يمين أوغلي وم. ب. ورحمن أوغلي الذين شغلوا على التوالي المناصب الآتية: رئيس اللجنة المركزية التنفيذية في جمهورية خوارزم الشعبية البرلمانية، ورئيس مجلس الوزراء ورئيس العمليات في اللجنة التنفيذية المركزية. انتقد الخارج بحدة أحد الوزراء في جمهورية بخارى الشعبية البرلمانية لتأكيده أن دولة سيادية لا بد أن تملك جيشاً خاصاً بها ومواصلات واختصاصيين تقنيين وغيرها من الأمور التي يتطلبها الاستقلال الحقيقي.

وأضافت السلطات الروسية إلى لائحة الجرائم القومية أي جهد يهدف إلى مساعدة

---

(1) [أرشيف]، سيرجو أورجونيكيجي (في مؤتمر زعماء جمهورية بخارى الشعبية البرلمانية)، IML TsPA، Sredazbiuro TSK VKP (b) f.، ملف 31، 1. 40، مافلون ج. فاخابوف، Formirovanie uzbekskoi sotsialisticheskoi natsii (طشقند: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Uzbekskoi SSR، 1961)، ص. 378.

الدول المستقلة المتنوعة أو دعمها، فتراهم قد أقدموا على إقالة الكثير من المسؤولين الكبار في حكومة بخارى وطردهم خارج تركستان في صيف العام 1923 لمعارضة الخطط الروسية المحضرة لآسيا الوسطى. ثُمَّ خسر الوزراء عبد الرؤوف فِطْرَت، ونصرالله خوجه، ومحيي الدين أمين أوغلي وغيرهم من الوزراء مناصبهم على أثر موجة التطهير هذه التي دعمها الروس[1].

وتحججت روسيا في حملتها ضد استقلال آسيا الوسطى الذاتي بأن تشتت المجموعات الفرعية يُسوِّغ الصعوبات والشرور التي تعرضت لها المجتمعات. وقد أصروا في حينها أن تركز السكان الإثني يتساوى مع أسلوب حياة إيجابي. ومجد مفهوم المجتمع الإنساني توجه الناس نحو الداخل من خلال إعلاء شأن حرمة تسمية المجموعات الإثنية. وحاولت روسيا أن تفرض هذا الموقف على أولئك الذين وُجِدوا خارج الإمبراطورية وكذلك على أولئك الموجودين داخلها. وبهذا باتت آسيا الوسطى التي تخضع لسيطرة روسيا العسكرية الهدف الرئيسي لإعادة الترتيب والتنظيم وفقاً للنموذج الروسي القائم على المجموعات ذات الهوية الذاتية المحدودة المقترنة بتجانس المجموعات الإثنية. وانطلاقاً من هذا المنطق، تمكن الممثلون الروس في آسيا الوسطى من القول إن التشتت الإثني شجع البورجوازية القومية في الدول المتنوعة مثل جمهورية بخارى الشعبية البرلمانية وجمهورية خوارزم الشعبية البرلمانية.

وانتشرت حجة روسية سوڤييتيّة مفادها أن قوميين بورجوازيين ذوي نفوذ في وحدة سياسية معينة يمكن أن يخالفوا مصالح غيرهم من القوميين. وأدت طريقة التفكير هذه إلى إجراءات في جمهورية بخارى الشعبية البرلمانية من جانب مجموعة فيض الله خوجه وفي جمهورية خوارزم الشعبية البرلمانية من جانب مجموعة بلوان نياز يوسف. شغل يوسف منصب الرئيس في أول حكومة في جمهورية خوازرم الشعبية البرلمانية في أوائل العشرينيات من القرن العشرين بعد أن تزعم حزب البخاريين الشباب في ظل آخر حكومة كونگرات. أما في بخارى، فقد زعم فيض الله خوجه الذي كان في حينها أحد الزعماء

(1) إبراهيم م. مؤمنوف، Istoriia Khoresma drevneishikh vrenem do nashikh dnei (طشقند: Izdatel'stvo «FAN» Uzbekskoi SSR، 1976)، ص. 171-72؛ Bukhara akhbarati (2 نوفمبر، 1922)، فاخابوف، Formirovanie uzbekskoi، ص. 380.

الشيوعيين في العام 1924 أن حدود جمهوريات آسيا الوسطى السياسية في ذلك الوقت (تركستان، بخارى...) كانت زائفة. وأعلن أن هذه الحدود سلخت أجزاء من القبائل التي تعيش في تلك الجمهوريات. ووصف نتائج ذلك التشتت على أنها «نوع من أنواع العداء المختلَق بين المجموعات الإثنية في آسيا الوسطى». واتهم ضمناً الزعماء القيصريين لخلق هذا التشتت وقال إنه عزز العداء الذي سبق أن استغله كل من أمير بخارى وقيصر روسيا[1].

دحض المسؤولون الشيوعيون جهود سكان آسيا الوسطى لتشكيل دول متنوعة مبنية على العلاقات القائمة بين المجموعات المحلية، من خلال اتهامهم بخلق صراع إثني. لامت السلطات السياسية سكان آسيا الوسطى وأفكارهم الاستقلالية على تفاقم التوترات الإثنية في المنطقة. وبات تعبير «التوتر الإثني» تعبيراً رمزياً لإدانة أي مبادرة تسعى لإنشاء حكومة محلية خارج البنى التي تسيطر عليها روسيا. ويصرح أحمد زكي وليدي (طوغان) الذي عايش عدداً من الأحداث في تركستان وغيرها من المناطق في آسيا الوسطى في خلال العشرينيات من القرن العشرين، أنه عمل مع بعض الشخصيات بطريقة مؤثّرة مدَّة من الزمن في خوارزم للمحافظة على علاقات إثنية منسجمة. ويقول طوغان الذي ترأس لجنة باشكير الثورية في عامي 1919 و1920 والذي شارك في أحداث آسيا الوسطى: «لكن الروس كانوا يعلمون أن إثارة العداوة بين التركمان والأوزبك كانت لصالحهم»[2].

ومما لا شك فيه أن روسيا وعملاءها في آسيا الوسطى كانوا قد شجعوا بعد العام 1917 التركمان والقازاق على إكمال مسيرة التعاون والتعايش مع الأوزبك في الوحدات السياسية والإدارية عينها وفقاً للجهود المتكررة التي بذلها السياسيون وصانعو السياسة المناهضون للأوزبك في أوائل العشرينيات من القرن العشرين في موسكو وآسيا الوسطى. ومن خلال استغلال التعصب الإثني عن طريق عقد مؤتمرات حصرية للأميين القازاق من العمال المياومين وعمال المزارع وكذلك المجموعات المشابهة في تركستان وخوارزم،

---

(1) فيض الله خوجه ييف، Bukharadagi rewlyitsiya wa Orta Asiyaning milliyterritarial chegaralanishi tarikhiga dair»، Tanlangan asalar، المجلد رقم 1 (طشقند: Ozbekistan SSR «FAN» Nashriyati، 1976)، ص. 287.

(2) أ. زكي وليدي طوغان، Bukungu Turki (Tutkistan) vey akin tarihi، المجلد رقم 1 (أسطنبول: Arkadash Ibrahim Horoz ve Guven Basimevleri، 1942-1947)، ص. 424.

شجعوا المئات من هؤلاء الأفراد الذين لا يملكون معلومات عن الموضوعات الثقافية والسياسية المحيطة بالمسائل الإثنية في آسيا الوسطى على معاداة المجموعة التي يطلق عليها اسم الأوزبك. ثُمَّ عزز فرض التسميات الصراع الإثني بسرعة. وانطلاقاً من هذه الأعمال السياسية، ربطت السلطات فكرة تحقيق مجتمع مدني وحقوق شخصية بتأسيس مبدأ فصل المجموعات الإثنية في المنطقة.

بعيداً عن التفسيرات الرسمية (مساعدة الاقتصاد ومنع التمييز الإثني) التي هدفت إلى فصل المجموعات الإثنية في آسيا الوسطى، دخل عدد من الحوافز المهمة والنتائج المختلفة في اللعبة. افتقد السارت Sarts، والطاجيك والأوزبك أكثر من غيرهم من شعوب المنطقة ما عدا القرغيز الحقيقيين، شعور الخصوصية والتماسك. ولم يظهر هذا المفهوم العالمي ببساطة بين سكان البلدات. وتصاعدت تقارير من كل مكان في آسيا الوسطى تفيد بأن بعض السكان أخطأوا التعريف عن أنفسهم على نطاق واسع جدًّا استدعت معه الفروقات والخطوط الإثنية الدقيقة الكثير من التوضيحات. في ظل الفراغ الذي سيطر على السياسات الإثنية، تحرك ممثلو لينين الذين تجلت مهمَّاتُهم أكثر ما تجلت في تحييد نفوذ هؤلاء الأوزبك الخطير من خلال عزلهم عن غيرهم من سكان آسيا الوسطى.

السياسات المناهضة للأوزبك

أخفت حملة الفصل من ثَمَّ سياسةً مناهضة للتركمان والتي أخفت بدورها هدفاً مناهضاً للأوزبك في المجالين الثقافي والسياسي، حيث أدَّى الأوزبك دوراً مسيطراً على معظم أنحاء جنوب آسيا الوسطى. ورأى الروس في القبائل الأوزبكية تهديداً ثلاثياً. فقد امتدوا خلال معظم أنحاء آسيا الوسطى الخاضعة للاستعمار بأعداد كبيرة للمشاركة في الحياة الثقافية والاجتماعية في الأراضي الجنوبية بكاملها. ثم إنه إذا استمر الأوزبك في الانخراط في الحياة السياسية في المناطق التي يقطنون، فسيكتسبون قوة كبيرة للتأثير في القضايا المحلية. وأخيراً مارس الأوزبك أكثر من غيرهم من شعوب آسيا الوسطى تأثيراً في مفهوم الآخرين العرقي ما أدى إلى توسيع رقعة السكان الأوزبكيين وتعزيز نفوذهم تقريباً في المجالات كلِّها. انتشرت هذه العملية التي بدأت منذ قرون عديدة من دون أي مجهود واعٍ أو تشديد في المدن والقرى المتنوعة إثنياً خاصَّة. كان الأوزبك بأفضل حالة

لتوحيد المجموعات الفرعية المتنوعة ولاسيَّما أنهم سيطروا على معظم النظام التربوي والثقافي في المدن القديمة؛ وبفضل نشاطهم الاقتصادي والتجاري ونشاط رجال الدين الروحي الممتاز، تخطى تأثيرهم مناطق سكنهم.

وبدا أن هذه العوامل حملت في طياتها تحدياً للروس وحثتهم على المغامرة ونمّت فيهم التوجه الاستعماري. ولا بد من الإشارة إلى أن هذا التوجه بلغ أهمية شديدة في خلال العقود التي تلت شهر مارس 1917 عندما باتت أفكار حزب العمال الديمقراطي الاشتراكي الروسي وسياساته المرتبطة بالقوميات وفقاً لما أتى به كل من لينين وستالين المبادئ التوجيهية للحكومة السيوفياتية الروسية الجديدة. وشعر الزعماء الروس أن تخفيف تأثير الأوزبكيين يمكن أن يسهل إدارة منطقة آسيا الوسطى، وأن يقوي بسرعة سيطرتهم على كل المجموعات. وبهذا بات عزل الأوزبكيين الحجر الأساس في سياسة السّوڤييت لتقسيم سكان آسيا الوسطى إلى ست وحدات إدارية عوض الوحدات الثلاث التي كانت موجودة في السابق. وتنسب بعض الحقائق أساس توقيت قرار عزل الأوزبكيين المنطقي إلى ستالين الذي استفاد من رفعة منصبه في قمة الحزب الشيوعي لتنظيم إحدى عمليات التطهير التي أكسبت النظام السّوڤييتي والحزب الشيوعي سمعة سيئة. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن ستالين ترقى في العام 1922 إلى منصب أمين عام اللجنة المركزية في الحزب الشيوعي. وفي خطاب وجهه الزعيم الشيوعي للمشاركين في مؤتمر عقد في 10 يونيو 1923 جمع اللجنة المركزية للحزب الشيوعي والمسؤولين التنفيذيين في الجمهوريات والإدارات الوطنية، ندد بالمجموعات غير السّلاڤونيّة وزعماء الأحزاب الشرقية التي تضم بعض الشخصيات من آسيا الوسطى مثل أكرم إكراموف (1898 – 1937) الذي مثل حزب تركستان الشيوعي. أما سبب التنديد فيعزى إلى احتجاجهم على تغيير اللافتة فقط في تركستان السّوڤييتيّة في الحقبة التي تلت العام 1917. وجه ستالين فوهات بنادقه أكثر ما وجهها إلى مير سعيد سلطان علييف (1880 – 1939؟) وهو سياسي قازاني تتري نادى بتوحيد جميع المسلمين و/ أو السكان الترك في الشرق، بما في ذلك آسيا الوسطى، ضمن مجموعة اشتراكية متميزة من روسيا والأحزاب الشيوعية الأوروبية. بلغت التهجمات على سلطان علييف ذروتها في الصحف التتارية وأدت إلى طرده من الحزب الشيوعي. وصرح زعيم بارز من آسيا الوسطى أن تنديد سلطان علييف أطلق اعتداء

أقسى على الشيوعيين السّوڤييتيّين الشرقيين من جانب سلطات الحزب الشيوعي المركزي عامّة الذين امتعضوا من مقاومتهم لعقيدتهم الاختزالية في الجدال القائم حول المنظمات غير المتجانسة وكذلك حول المنظمات المتجانسة التابعة للشعوب غير الأوروبية وغير السّلاڤونيّة. أثر هذا الصراع مباشرة في الصراع القائم في آسيا الوسطى بين الأشخاص الممارسين للتفرقة العنصرية وعدد من السكان المحليين المحبذين مبدأ الوحدة[1].

في 1923، أظهر ستالين مكره مرة أخرى عندما واجه الاتحادات الإثنية المنتشرة في آسيا الوسطى والتي سعت إلى توحيد الشعب المتمرد الذي يتمتع بارتباطات ثقافية. في 13 ديسمبر 1922 أشرفت السلطات على تأسيس جمهورية القفقاس الاشتراكية الاتحادية السّوڤييتيّة التي ربطت بين دولة ستالين ودول أخرى مغايرة ثقافياً، فبدا أن هذه السلطات تتسامح مع تأسيس دول ذات ثقافة مغايرة على أن تكون واثقة أن هذه الدول ستحافظ على تميزها. ولكن في المقابل لم يقبلوا فكرة جمع مجموعات تربطهم مع اللغة والدين صلة قرابة. تعانقت خطط سلطان علييف وخطط المسلمين الأتراك في آسيا الوسطى، وبدا أن أعمال الأمين العام ضد علييف أشارت إلى أنه لن يسمح بعد الآن بالكلام على مجموعات عرقية دينية ضمن الحزب الشيوعي. ولا يخفى أن هذا الأمر قد أثبت مجدداً تدخل موسكو في النمو السكاني في آسيا الوسطى ولاسيَّما إذا كان قرار فصل المجموعات الفرعية في آسيا الوسطى نابعاً من هذه المسألة. في كل الأحوال، كان التوقيت يشير إلى أقل من الميل إلى الفصل الإثني الذي وحد القوة في الاتحاد السّوڤييتي وآسيا الوسطى. شدد سكان آسيا الوسطى الذين عارضوا مبدأ الفصل والتفرقة الإثنية على أن الدول الحاضرة في المنطقة قد نشأت تاريخياً وأن الدمج في ما بين المجموعات الفرعية التركية خلق وحدة عالية المستوى وأن الإسلام جمع بين السكان وقربهم أكثر فأكثر. عمد ممثلو موسكو في جمهوريات آسيا الوسطى الثلاث على تشتيت هذه المزاعم من خلال تقديم أجوبة تعتمد

---

(1) أكمل إكراموف، Izbrannye trudy، المجلد 1 (طشقند: Izdatel'stvo «Uzbeksitan»، 1972)، ص. 20-21، مصطفى شوكاييف، «تركستان والنظام السّوڤييتي»، مجلة مجتمع آسيا الوسطى الملكي، رقم 18 (1930) 414، ألكسندر ج. بارك «البولشفية في تركستان 1917-1927» (نيويورك/ منشورات جامعة كولومبيا، 1957)، ص. 92، بينيغسين ولوميرسييه كالكجاي، «Les Mouvements Nationaux chez les Musulmans de la Russie: 1. Le «Sultangalievisme» au Tatarstan» (الحركات الوطنية لدى مسلمي روسيا: 1. مبدأ السلطنة في تتارستان». (باريس ولاهاي: موتون وشركاه، 1960)، ص. 239-50.

على صيغة ماركسية ذات قاعدة أوروبية غيرها ستالين مصنفاً ومحدداً القومية المعاصرة (natisiia كما أسماها). وصرح فيض الله خوجه أنه بدلاً مما أشار إليه بأصل المجموعة الإثنية khalq القبلي/ العرقي ينبغي أن تؤدّي المصالح الاقتصادية واللغة وظروف الحياة اليومية دور الدليل في توحيد الشعوب. وفي هذا الصدد كتب خوجه: «لا يتمثل السبب الكامن دائماً وراء الوحدة القومية في الوحدة القبلية، ففي الواقع القبيلة ليست المجتمع»[1]. من خلال النهوض بهذه الحجة الماركسية، دعم خوجه تعريفاً للقومية يقوم على المظاهر الخارجية التي وضعها ستالين بدلاً من تعبير خيار المجموعة الذي نما بعيداً عن القيم والمواقف المتجذرة في تجربة المجموعة المشتركة.

ومع الإصرار على أن المجموعات الإثنية لا يمكن أن تتحد إذا كانت قواعد حياتهم اليومية مختلفة تماماً، بدا أن فيض الله خوجه يعارض تجميع أغصان أي مجموعة فرعية متفرقة. وعلى الرغم من الروابط الإثنية، تختلف المجموعات بعضها عن بعضها الآخر عندما تعيش طويلاً في مجتمعات منفصلة عن غيرها من القوميات. وإذا ما تبع ههنا المنطق السّوڤييتي فهو يعني أنه ليس بالضرورة أن يتوقع المرء نمواً اقتصادياً أو توافقاً اجتماعياً في مجتمع متنوع إثنياً. (ولم ترعب التجربة الأوروبية والأميركية في القرن التاسع عشر المناهضة لهذا الاقتراح فيض الله خوجه، إذ إنه استوحى نموذجه من روسيا والشرق الأوسط المتخلفين). وقد اعترف خوجه بإيمانه بأن المجموعات الفرعية الإثنية المتخلفة اقتصادياً وثقافياً والتي تتمتع بآفاق متباينة لا يمكن أن تتعايش في الدولة عينها تعايُشاً بناء. ولم تتطرق أي من الجدالات القائمة في تلك الحقبة إلى حقيقة أن المجموعات الإثنية في ذلك القرن قد نهش بعضها البعض الآخر ضمن حدود دولهم، علماً أن بخارى وخوارزم وتركستان لم تكن مختلفة كثيراً في تلك الآونة. يضاف إلى ذلك، أنَّه سرعان ما أظهر الأفراد الذين أطلق عليهم فيما بعد تسمية الأوزبك نفوراً من التمزق السياسي والثقافي والجغرافي.

تكشف ثلاثة أمثال موثقة (يضاف إلى ذلك تلك التي سبق أن أشرنا إليها والتي وقعت في خلال المدَّة الممتدة بين 1920 و1922) مقاومة واسعة الانتشار ومتنوعة ضد التفرقة

---

(1) خوجه يف (1976)، Tanlangan asarlar، ص. 291–92.

الإثنية التي ظهرت باستمرار في المناطق التي يقطنها بالغالب أولئك الذين عرفوا بالسارت sarts أو الأوزبك.

في مدَّة لاحقة 1923، وقعت فورة في إحدى مناطق جنوب شرق جمهورية تركستان السّوڤييتيّة الاشتراكية ذات الحكم الذاتي حول التهديدات التي انتشرت في حينها لتقسيم آسيا الوسطى عندما حضر مندوبون من منطقة فرغانة المتنوعة إثنياً إلى مؤتمر مجالس جمهورية تركستان السّوڤييتيّة الاشتراكية ذات الحكم الذاتي الثاني عشر الذي عقد بين الأول والثامن من يناير 1924، وضغطوا لإنشاء وحدة فرغانية سياسية مستقلة لتشمل وادي فرغانة المكتظ بالسكان. فاتهموا مباشرةً من زعماء حزب تركستان الشيوعي وكذلك من المسؤولين العامين في مكتب اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في آسيا الوسطى. بعد المؤتمر، أجاب المكتب:

إنه لخطأ فادح أن نطرح للمناقشة في هذه الظروف الحالية مسألة تقسيم فرغانة لإدارات مستقلة ذاتياً وفقاً للشكل الذي ينادي به الرفاق في فرغانة. إذ إنه من المحتم أن تتقدم هذه الإدارت وتتطور وفقاً للأسلوب الموضح في مؤتمر الحزب الشيوعي الثامن والتاسع والعاشر لتقسيم المناطق القومية[1].

ويشمل هذا الرفض الأسباب السياسية الثانوية (سياسات الحزب الشيوعي التي طالبت بوحدات موحدة إثنياً لسياسة مضنية تسعى لفرض التفرقة الإثنية) من دون أن تكون هذه الأسباب بالضرورة السبب الرئيسي (لتقويض إمكانات القوى الأوزبكية التكاملية في المنطقة).

أخفق هذا الرفض في تشتيت طاقات فرغانة. وبعد مرور ستة أشهر قدمت صحف القوقان طريقة جديدة لإعادة تنظيم آسيا الوسطى. وعوض الإذعان للتفرقة الإثنية وخطط القيادة التي يفرضها الروس، اقترح القوقانيون أن يجعلوا من مدينتهم عاصمة جمهورية قومية لأن عاصمة خان الأوزبك التي تقع في تركستان بقيت دائماً في قوقان

(1)[أرشيف] م.ل.إ. م.ب.أ.، 62-ف.، 1-ر.، 99-د.؛ ر.ك.ب. (ب.) Markaziy Kamimeti Orta Asiya byurasining materiallari؛ م.ل.إ. م.ب.أ.، 62-ف.، 1-ر.، 99-د، 26 waraq، Orta Asiya kammunistik tashkilatlarining tarikhi (طشقند: Ozbekistan Nashriyati، 1969)، ص. 777-78.

حتى ذلك الحين»[1]. وعلى خلاف بخارى وطشقند، بقيت كامنة وراء التجمعات السكنية الأساسية الطاجيكية والروسية وغيرها من المناطق غير التركستانية في منطقة تتميز بشعور قوي بالاستقلالية (خمسينيات القرن الثامن عشر، 1876، 1898، 1917، 1918، 1919) والمعروفة غالباً بمقاومتها للتحركات الروسية العسكرية والسياسية. أخفق هذا الاقتراح المنطقي إخفاقاً ذريعاً لأن تأسيس جمهورية اتحادية أوزبكية في منطقة تركستانية تعج بالأوزبك يمكن أن يقوي الوحدة الإثنية المتماسكة. ومن موسكو، بدت سمرقند الإيرانية أو طشقند الروسية الموقع الأنسب لإدارة تقسيم إقليمي جديد سياسياً.

في مارس 1924 وقعت هذه المرة في خوارزم اشتباكات جديدة وخطيرة وغير عنيفة حول التفريق الإثني. قرر المجلس التنفيذي لجمهورية خوارزم الشعبية البرلمانية رسمياً مناهضة تقسيم بلادهم الإثني. دافع الخوارزميون مجدداً عن أنفسهم ضد الزحف الروسي كما فعلوا مرات عدة في القرون السابقة، وفي العام 1924 قاوموا مجدداً خصومهم. في موسكو، أكد المكتب السياسي للجنة المركزية في الحزب الشيوعي في 12 يونيو المحافظة على الجمهورية الخوارزمية بوصفها الكيان المتنوع الوحيد في آسيا الوسطى. ولكن في المدَّة الممتدة بين ذلك التاريخ وحتى يوليو 1924، دفعت عدة عمليات إبادة وغيرها من الممارسات الضاغطة اللجنة التنفيذية المركزية في جمهورية خوارزم الشعبية البرلمانية لإلغاء القرار الذي سبق أن اتخذته والذي بات يشار إليه بالقرار الخاطئ، وللطلب من السلطات العليا في موسكو أن تعيد النظر في القضية بطريقة موضوعية. فقرر المكتب السياسي للجنة المركزية للحزب الشيوعي الروسي على الحال نقل الجمهورية الخوارزمية إلى فئة الوحدات التي سيتم تقسيمها باسم الصفاء الإثني والأحادية العرقية[2].

ربط هذان الحدثان (إدارة فرغانة المستقلة ذاتياً، التي تعد آخر الجهود التركستانية لإنقاذ كيان آسيا الوسطى السياسي المتنوع والمقاومة الخوارزمية) فروع آسيا الوسطى في الحزب الشيوعي الروسي. اندلعت مظاهر استياء ثالثة غير شيوعية على أثر الحل الذي اقترحته روسيا لتسوية المشكلة الإثنية في آسيا الوسطى. اندلعت هذه المظاهر تحديداً

---

(1) Farghana khabarlari، موشتوم، رقم 6 (25 يوليو، 1924):11.

(2) Orta Asiya، ص. 785-86، إبراهيم م. مؤمنوف، طبعة، Istoriia uzbekskoi SSR s dreveishikh vremen do nashikh dnei (طشقند: Izdatel'stvo «FAN» UzSSR، 1974)، ص 335-36.

في منطقة ناطقة باللغة التركية في شمال شرق طشقند، في دائرة چيمقند الإدارية وفي دلتا أموداريا في چيمباي قرب بحر آرال. خشي السكان في تلك المناطق من تدمير ثقافتهم من خلال التفرقة التي يمكن أن تعطي القازاق والقرا قالپاق Karakalpaks امتيازات تفوق حدود خطوطهم الدفاعية. ندد المنظمون الشيوعيون بهؤلاء المقاومين بوصفهم قوميين تحريفيين، وأعداء طبقيين، وبوصفهم يستعملون صرامة أكثر مما اعتادوا أن يفعلوا مع الرفاق الشيوعيين المخطئين في فرغانة وخوارزم[1].

الصراع من أجل طشقند

نشبت إحدى أهم المعارك حول احتمال التفرقة في المدَّة الممتدة بين أغسطس وسبتمبر 1924 فيما يخصُّ تنظيم منطقة طشقند، المدينة والمقاطعة. في الواقع أسدى القازاق في هذا الخلاف خدمة جليلة لموسكو فاقت كل محاولات السلطات المركزية السّوڤييتيّة (اللهم إلا إذا كانوا قد تعمدوا إثارة هذا الخلاف). ولا بد من الإشارة إلى أن القازاق أثاروا الوعي بين الأوزبك ودفعوهم لإدراك معنى التميز. سيطر القازاق على طشقند طوال عدة سنوات في منتصف القرن الثامن عشر، وفي أوائل العشرينيات من القرن العشرين إتخذ القازاق من طشقند مركزاً لهم[2]. وحدث أن رسم المنظمون خطاً حدودياً جديداً لتحديد منطقة القازاق وتمييزها من منطقة السارت/ الأوزبك، مر بالقرب من مدينة طشقند التي طالب بها القازاق بشدة. وأشعل هذا الخلاف الذي نشأ حول الحدود الروح الوطنية الجماعية بين سكان منطقة السارت الذين كان لهم مع القازاق باع طويل من العداوة والوحشية. سيطر القازاق على مقاطعة طشقند خارج المدينة، إلا أن عدداً قليلاً منهم سكن في مدينة السارت بالمقارنة بأعداد السكان السارت. عندما شعر المتحدث باسم القازاق بالرفض ولاسيَّما أن أحد البدلاء حث السلطات الروسية على تشكيل عدد من الوحدات الريفية القازاقية في المقاطعة، قاتل القازاق على كلِّ الصعد ضد التسوية التي قد تمنح السارت مقاطعة ومدينة طشقند في عملية التقسيم. إلا أن الأمر سار على هذا المنوال،

---

(1) [أرشيف] MLI Ozbekistan filialining partiya arkhiwi، 60-ف.، 1-ر.، 3329-د.، 91waraq ؛ 3356-د.، 26-27-waraqlar، Pravda 24 مايو 1924، Orta Asiya، ص. 795.

(2) س.ف. باخروشين، ف. إيا نيبومنين، و ف. أ. شيشكين، عدة طبعات، Istoriia narodov Uzbekistana، المجلد 2، (طشقند: Izdatel'stvo AN UzSSR، 1947)، ص. 131.

فكان أن ترك هذا القرار المزيد من المرارة بين المجموعات الإثنية الفرعية التي لا يمكن أن تتحاشاها التنظيمات المتنوعة. ورفع القرا قالپاق وغيرهم من المجموعات شكاوى جديدة تتعلق بالحدود لاجتماع اللجنة المركزية لجمهورية روسيا الاتحادية الاشتراكية السّوڤييتيّة الحادي عشر في أواخر العام 1924، إلا أن هذه المجموعات لم تلق أي صدى لشكاواها[1].

أثار هذا الاحتكاك على ما يبدو موجات جديدة من النعرات العرقية في آسيا الوسطى. ونشير ههنا إلى أن هذا الاحتكاك نتج عن وضع حدود مسبقة لتقسيم السكان الذين لطالما عاشوا ضمن مجموعة متكافلة متضامنة على الصعيد الثقافي والاجتماعي والاقتصادي. ومذاك، واظب الحزب الشيوعي والحكومة في موسكو على التنديد بأي ميول قومية في المنطقة.

أثارت الغيرة التي نتجت عن صراعات الروس بين كل فريق وفريق آخر جزءاً من الاستياء المحلي إزاء التدخل الخارجي في شؤون آسيا الوسطى. ولاحظ محلل معاصر أن «مشروع التفرقة الإثنية ينشأ من بخارى»، مشيراً من ثَمَّ إلى القناة التي من خلالها تم اختيار القيادات في الحزب الشيوعي في موسكو لإدارة العزل العرقي ليبدو كأنه مبادرة محلية[2]. بدأت الخطوات الواضحة والرسمية لتقسيم آسيا الوسطى إلى وحدات إدارية إثنية مع قرار اللجنة المركزية في حزب بخارى الشيوعي في 25 فبراير 1924. وقد تم تحديد هذا التاريخ لتقسيم آسيا الوسطى على أساس إثني. أصدر حزب تركستان الشيوعي في ذلك التاريخ نوعاً من أنواع العقوبات على أطروحات فيض الله خوجه التي تحترم قواعد ما أسماه «أوزبكستان». في 28 أبريل 1924، دعا المكتب السياسي للجنة المركزية للحزب الشيوعي في آسيا الوسطى إلى تقسيم آسيا الوسطى وفقاً لمزايا السكان والمنطقة الإثنية الإقليمية. وكان أن أسهمت التطورات السياسية بتنفيذ خطط اللجنة التركستانية في روسيا. أما الخطوة الأخرى فكانت في مؤتمر مجالس بخارى الخامس الذي قرر أنه:

---

(1) Verossiiskii tsentral'nyi Komitet XI Sozyva: vtoraia sessia (موسكو، 1924)، ص. 89، 317-19، بارك، البولشفية في تركستان، ص. 94-98.

(2) م. أ. نيمشنكو، Natsional'noe razmezhevanie srednei Azii (موسكو: Izdanie Litizdata NKID، 1925)، ص. 15.

على الرغم من أن أغلبية سكان إدارات آسيا الوسطى ينتمون تاريخياً إلى الجنسية التركية، انزلقت الشعوب على مرّ التاريخ ضمن قبائل تميزت بعضها من بعضها الآخر من خلال أسلوب الحياة، وطريقة العيش اليومي والظروف الاقتصادية. لقد أجبرتنا المعارك الدائمة والحروب والعداء للنظر إلى هذه القبائل على أنَّها قوميات منفصلة ومستقلة... لقد اتخذ المؤتمر قراره بتقرير كل القوميات مصيرها بنفسها وصولاً إلى تأسيس الجمهورية الأوزبكية[1].

لمح مؤتمر مجالس بخارى إلى الفوارق بين أسلوب حياة كل منطقة والأوضاع الاقتصادية وعرّف بصورة عامة بالقوميات من خلال المعارك القائمة بينها، الأمر الذي بدا تدخلاً روسياً غريباً في شؤون المجموعات. ويعكس هذا التعريف العنف الذي أتى به الروس وعملاؤهم إلى المنطقة حلًّا لمشكلات سكان آسيا الوسطى في ذروة عصر المجددين، عصر الاعتدال.

وفي صياغة ذلك القرار عينه يظهر عناد التاريخ، فقد لمحت بعض الإشارات إلى الانزعاج الذي طال الزعماء المحليين حول الترشيد الذي صيغ لتسويغ الانفصال بين شعوب آسيا الوسطى. وفي مؤتمر مجالس بخارى الخامس، خاطب فيض الله خوجه الجمع مطولاً عن القرار النهائي الذي سيأخذه لتغيير نمط الحياة في بخارى ومع نمط الحياة في آسيا الوسطى ونادى بالتغيير لطي أهم صفحات تاريخ الشرق[2].

على الرغم من أن خوجه يشير أحياناً إلى التاريخ بوصفه زمناً يمر، إلا أنه في العام 1924، وفي جدل آخر فضّل عزل مجموعات آسيا الوسطى وساوى بين تمزيق تركستان والكيانين السياسيين الآخرين «وبين ثورة هائلة طالت الحياة السياسية»، وكتب: «إن فكرة اتحاد التركستانيين التي تتركّز حول توحيد شعوب آسيا الوسطى التركستانيين جميعاً تبقى

(1) [أرشيف] «(Revoliutsiia)، TsGA UzSSR، ف. 47، طبعة واحدة نافدة، د. 497-أ، 11.11-12، أعيدت طباعته في .S'ezdy sovetov soiuznykh I autonomnykh sovetskikh sotsialisticheskikh respublik srednei Azii 1923-1937 Sbornik dokumentov g.g. المجلد 7 (موسكو Izdatel'stvo «Iuridicheskaia Literatura»، 1965)، ص. 72-73، [أرشيف] خوجوف، «Ozbekistanni tashkil etisj masaladiga dair asasiy qaidalar»، م.ل.إ م.ب.أ.، ف. 62، أ.ب. 1، د. 151، 2-3 waraqlar، خوجوف، Tanlangan asarlar، المجلد 1، ص. 528، 531.

(2) خوجوف، «Bukaradagi rewalyutsiya wa Orta Asiyaning Milliy chegaralanishi tarikhiga dair»، Tanlangan asarlar، ص 299.

محض ضربٍ من ضروب الخيال... فتحديد الجنسيات الآن يصحح أخطاء التاريخ»[1]. وعلى الرغم من أن السياسي البخاري رفض الاتحاد الإسلامي والاتحاد التركستاني لإخفاقهما في تلبية حتميات التاريخ في ما يتعلق بالمسألة القومية ومن دون محاولة اتباع نهج آسيا الوسطى، إلا أنه اتفق مع ستالين على أن القومية هي كيان تشكل على مر التاريخ[2]. والحتميات التاريخية كما يفهمها خوجه تؤدي بطريقة مؤكدة وطبيعية إلى التفرقة الإثنية في التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي. وهي فكرة اكتسبها من موجهيه في الماركسية الستالينية. في الواقع، فهم عامة الناس في بخارى وخوارزم وتركستان التاريخ بأشكال مختلفة تماماً كما أظهرت الفصول المتعلقة بالتاريخ والثقافة. كما أن أحد مستشاري خوجه الروس أكد في العام 1924، أن مؤرخي روسيا المستشرقين وبالاتصال مع التيارات الحالية في المنطقة لم يتمكنوا بكل بساطة من قراءة المصادر بصورة صحيحة. وفي هذا الصدد تراه قد كتب «لم يتمكنوا من البحث عن الشروط المسبقة الضرورية للقومية في التاريخ»[3].

وحينذاك، قرر المنظرون الماركسيون أن القوميات لا بد أن تنشأ بين الشعوب وفقاً لتسلسل التغيرات الاقتصادية الزمني. ولا بد من الإشارة إلى أن هذه الأفكار كانت جميعها مدونة في كتابات ستالين التي منذ وفاة لينين في العام 1924، بدأت تكتسب طابعاً مقدساً. وتوجب على البولشيفيك (الشيوعيين) وكل من خضع لسيطرتهم وكل من تبعهم قبول المطالب التي حولها التاريخ حتماً إلى تفريق إثني. وأعاد الشيوعيون الجدد في آسيا الوسطى هذه العقيدة من دون تجميل أو تغيير. بهذا باتت بعض التناقضات المزعجة في التاريخ الحالي هدفاً لهجمات الماركسيين الأساسي.

ومع ذلك بقي بعض التركستانيين حتى مرحلة متأخرة من المشاورات حول التقسيم غير مقتنعين بأن الزعماء السياسيين والمرشدين الاجتماعيين يعرفون تاريخ جنوب آسيا الوسطى ومجتمعها معرفةً كافية تُخولهم اتخاذ قرار مناسب فيما يخصُّ المجموعات البشرية. ويشير عدد من المعلقين إلى ذلك الجزء من التاريخ بوصفه تاريخاً غامضاً.

---

(1) خوجوف، «bir toghti yol-Birdan»، Tanlangan asarlar، ص. 384، 387.

(2) خوجوف، «Bukharadgi rewalyutsiya»، ص. 292-93.

(3) نيمشنكو، Natsional'noe، ص.4.

وطرحوا أسئلة علنية وواضحة حول أصول المجموعات وتسلسل أسماء المجموعات الزمني والتوترات الإثنية وتنوع تسميات الإيرانين في آسيا الوسطى ووضع الاستعمار الروسي في تركستان ووضع التتار وتقسيم الأراضي. وسرعان ما قدمت مجلة طشقند الساخرة موشتوم Mushthum رداً لاذعاً على الآراء المعارضة عوض أن تنشر التعليقات العلنية، مثل التعليق الذي أتينا على ذكره في مطلع هذا الفصل، حول الفوضى الحادثة في هويات المجموعات الناتجة عن الحكومة المتغيرة وسياسات الأحزاب السياسية. وسخر محررو مجلة موشتوم Mushthum من المشككين القلقين من لائحة الأسئلة تلك قائلين: «لم يتم الكشف عن أي شيء يتعلق بالمسألة القومية في بادئ الأمر. عندما حاول المحررون أن يقدموا أجوبة جدية، أظهروا حذراً شديداً سوَّغَتْه صرامة الروس السّوڤييت السياسية، حتى إن ردهم بدا كنكتة أخرى: «بعد نشر قاموس عن مسألة القومية، ننوي أن نعطي الأجوبة المناسبة»، مظهرين الشك الذي استحوذ على الصحافيين إزاء الموقف الذي لا بد أن يأخذوه عشية تقسيم آسيا الوسطى الكبير[1].

وتحولت مجلة موشتوم Mushthum إلى مجلة مساعدة للنشرات السياسية الاجتماعية الأساسية (التي غالباً ما يطلق عليها اسم جريدة من دون أن تتلاءم مع هذه التسمية) التي تصدرها اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في تركستان، ولجنة مدينة طشقند في الحزب الشيوعي واللجنة المركزية التنفيذية لمجالس جمهورية تركستان الاشتراكية السّوڤييتيّة ذات الحكم الذاتي. وقدمت الجريدة الخدمة نفسها تقديماً موجزاً للمكتب التنظيمي في CP(b)Uz واللجنة الثورية في أوزبكستان. وتجدر الإشارة إلى أن التأييد الذي يمكن أن يقدمه هؤلاء الداعمون لنشر وجهات نظر متنافسة حول الموضوعات المشحونة سياسياً يمكن أن يعكس ضعف الموافقة الإجمالية في تركستان إزاء مبدأ التقسيم الإثني.

نشرت مجلة موشتوم Mushthum سلسلة من الرسوم المتحركة الجريئة أكثر درامية مما يمكن أن تعبر عنه الكلمات. وأثبتت هذه السلسلة استحالة تفريق المجموعات التي تسكن معاً في جنوب آسيا الوسطى بطريقة عادلة. في سبتمبر، أكتوبر، ونوفمبر 1924، واجه القراء التركستانيون هذه السخريات الجريئة على صفحات مجلتهم الفكاهية. أظهر

(1) 'Shaqashuldor'، «Milliyat mas'alasining chigilini yishalmay qaldukku!»/ موشتوم، رقم 22 (19 ديسمبر، 1924): 3.

القازاقي ماغجان جمعة باي في رسومه الكاريكاتورية الشعرية الازدرئية إصرار القازاق الحصول على استقلالهم عن بقية مناطق آسيا الوسطى للاستمتاع بالرفاهية. يصور رسم كاريكاتوري ملأ إحدى صفحات المجلة بأكملها (انظر الرسم 1.12) مقصاً كبيراً يقسم خريطة آسيا الوسطى في حين أن رجلين وقورين يملآن الفراغ في استبيانات بين أيديهما بالهويات الملائمة. ونرى في الرسم أن الرجل السارت يدون اسم القازاق في حين الرجل المقابل له الذي يرتدي لباس القازاق يدوّن اسم الأوزبك. وفي العدد الصادر في نوفمبر ظهر رسم كاريكاتوري يسخر من هوية أحد الطاجيك العرقية والقومية من خلال رجل يسأل رجلاً آخر لماذا يلون وجهه، فيجيب الآخر: «لأكون طاجيكياً حقيقياً». (انظر الرسم 1.12)[1].

(1) موشتوم، رقم 9 (8 سبتمبر، 1924):2؛ موشتوم، قم 11 (3 أكتوبر، 1924): 8؛ موشتوم، رقم 17 (؟نوفمبر/ نوفمير، 1924): 1.



الرسم 1.12: فوضى إثنية في تقسيم آسيا الوسطى. المقصات تقص الخريطة، الرجل إلى اليمين من القازاق يكتب باللغة الأوزبكية على ورقة بيضاء، بينما يبدو الرجل الطاجيكي إلى اليمين يعلن نفسه قازاقياً في الإستبيان بين يديه. مجلة موشتوم، العدد رقم 11، 3 أكتوبر، 1924.



الرسم 2.12: وجوه بملامح غير أوزبكية تنظر في الخيار الإثني في طاجيكستان الجبلية. الرجل إلى اليسار اسود وجهه بينما يقول الرجل الآخر، من بشرتك ذات اللون الفاتح وعينيك السوداوين، يبدو أنك تنتمي إلى القومية الطاجيكية. لماذا تقبل أن تكون أوزبكياً؟». موشتوم، العدد 17، 28 أكتوبر/ نوفمبر، 1924.

في العام 1926، ارتفع عدد السكان الأوزبكيين المثقفين ليصل إلى 149 ألف شخص أقل من مجموع السكان الأوزبكيين في أوزبكستان بمعدل 3.8٪. ولكن لم تتمتع إلا نسبة قليلة من المثقفين ومنهم الشعراء الأوزبك الذين سبق أن أتينا على ذكرهم، بالحق بكتابة اسم الأوزبك ومناقشة اللغة الأوزبكية في الاجتماعات العلنية. اكتسب الاسم رواجاً في محيط محدود بوصفه علامة ثقافية، ولكن لم يتم العثور تقريباً على أي مصادر مكتوبة باللغة التوركية في جنوب آسيا الوسطى في عشرينيات القرن العشرين تتناول المجتمع السياسي، ما لم نأت على ذكر تحفظات شعب الأوزبك الإقليمية.

تعرضت تسميات مجموعات آسيا الوسطى من أقارب الأوزبك الأقرب من تارانچی Taranchis وقاشقارليك Qashqarliqs وغيرهم إلى نوع من أنواع التشريع. وفي وقت لاحق من يونيو 1921، أدار المنظمون السّوڤييت مؤتمر كادحي دزونگار وألتيشار Dzungar and Altishaar toilers في طشقند لاعتماد تسمية الأويغور تسميةً عامة للتارانچی وغيرهم من السكان المقيمين في روسيا الاتحادية الاشتراكية السّوڤييتيّة وفي تركستان الصينية (سنغاينغ). في الثلاثينيات من القرن العشرين، انتشرت تسمية الأويغور لتضم التركستانيين الشرقيين مع ازدياد أعداد الروس في غرب آسيا[1]. ولا يخفى أن الروس لم يطرحوا يوماً استفتاءً عاماً بين سكان آسيا الوسطى ولم يدعوا إلى أي استفتاء شعبي لاختيار تسمية المجموعة التي قد يرغب فيها التارانچی Taranchis أو السارت في عشرينيات القرن العشرين. اختارت السلطات اختيارات اعتباطية تسميات ميتة أو تسميات من القرون الوسطى على طريق الزوال ومنحتها لشعوب المنطقة بموجب مرسوم سياسي.

نهاية التعايش التركستاني السياسي الثقافي

في خلال عشرة أيام من أعمال مؤتمر بخاري، تبنى مؤتمر مجالس خوارزم الخامس قراراً شكل الأوزبك والتركمان والقرا قالپاق بموجبه مجموعاتهم الإثنية الخاصة بهم. وفي 11 أكتوبر 1924، عقد مؤتمر مشترك ضم كل من فروع اللجنة المركزية في الحزب

(1) «Uzbekskaia SSR»، Vsesoiuznaia perepis' naseleniia 1926 goda، المجلد 15 (موسكو: Izdanie TsSU، SSSR، 1926)؛ ص. 9-8؛ إ.ف. زاخاروف، «Material'naia kultura Uigurov Sovetskogo Soiuza»، Sredneasziastkii etnograficheskii sbornik (موسكو: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR، 1959)، ص. 216.

الشيوعي في بخارى وخوارزم وتركستان أيد هذه الاقتراحات. في 27 أكتوبر 1924 أصدر اجتماع اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السّوڤييتي الحادي عشر في جلسته الثانية في موسكو عقوبات بحق هذه التغييرات. وحتى 11 مايو 1925، لم يكن مؤتمر مجالس روسيا الثاني عشر قد أقر تقسيم جمهورية تركستان الاشتراكية السّوڤييتيّة ذات الحكم الذاتي، مشيراً إلى مبدأ تقرير المصير وإلى «إرادة الجماهير الكادحة»[1].

ويضاف إلى عدد كبير من الاجتماعات الجماهيرية التي عقدت في العام 1924 لتوجيه العامة نحو اتجاه شؤون آسيا الوسطى الجديد، أنه أقيمت مجموعة كبيرة من النشاطات لإنهاء تحضيرات التقسيم الإثني مع نهاية ذلك العام. وفي مقابل معارضة چيمقند وخوارزم وفرغانة العفوية، فإن أعمال المكتب السياسي للجنة المركزية للحزب الشيوعي في موسكو في 11 أكتوبر 1924، والتي قررت تثبيت الفصل الإثني بين المنظمات والإدارات في آسيا الوسطى، لم تفاجئ أي سياسي في أي من أقسام المنطقة الثلاثة. ثم بدأت سلسلة من التغيرات الأساسية تطرأ على الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية في أنحاء آسيا الوسطى كلِّها. ووافق الزعماء الشيوعيون في موسكو رسمياً من خلال حكومة روسيا الاتحادية الاشتراكية السّوڤييتيّة. وأنشأ الزعماء الروس حكومة في آسيا الوسطى غير كُفْئة لتحكم بنفسها. ولا يخفى أن النمط الذي سعى لإعطاء الأمور طابع المبادرة المحلية لم يقدم إلا محض استعراض للسيادة أمام العلن وفي السجلات. ووفرت تلك الحكومة، التي تقلد ظاهرياً الحكومة الشعبية الحقيقية، غطاءً شرعياً للهيكلية السياسية المشكَّلة حديثاً. ولم يتمكن هذا الصرح من الوقوف على قدميه وحيداً، تماماً كما لم تتمكن بعض السلالات من مثل المانگيت Manghits، المينغ Mings والكونگرات Qonghirats من الثبات أمام القوة الخفية التي فرضها الروس من خلال السلاح. في الواقع، ما كان اعتماد تسمية الأوزبك مفهوماً حاسماً لشؤون السّوڤييت في القرن العشرين ليحدث من دون

---

(1) حبيب ت. تورسونوف، Ozbekistan Sawet Satsialistik Respublikasnining barpa etilishi (طشقند: Ozbekistan SSR Fanlar Akademiyasi Nashriyati، 1958)، ص. 144-45؛ «Postanovlenie XII Vserossiiskogo S'eszda Sovetov ob utvershdenii razdeleniia Turkesanskoi Avtonomnoi Sovetskoi Sotsialisticheskoi Respublikoi»، Izvestiia TsIK SSSR I VTsIK، رقم 118 (26 مايو، 1925)_ KPZZ I sovetskoe pravitel'stvo ob Uzbekistane. Sbornik dokumentov (1925-1970) (طشقند: أوزبكستان، 1972)، ص. 13-14.

إصرار الروس على التفرقة الإثنية[1].

شوشت قرارات السلطات السّوڤييتيّة المتنوعة وعقوباتها وقراراتها التي سمحت بتثبيت التقسيم مخططات القيادة تماماً كما حدث عند ظهور وحدة أوزبكستان الإدارية الإقليمية. وعلى ما يبدو لم تنشئ السلطات البتَّة أي مجتمع إثني أوزبكي جديد على هذا النحو إنشاءًا رسميًّا. في الواقع لم يتوافق الطرفان. ورغبةً منها في إزالة بعض مظاهر الشك، أصدرت اللجنة المركزية في جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة مرسوماً في 12 ديسمبر 1925 ينص على أن الأوزبكيين سيحتفلون بتأسيس جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة من الآن فصاعداً في الخامس من ديسمبر 1924. في ذاك اليوم، أخذت اللجنة الثورية في جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة مؤقتاً على عاتقها مسؤولية الكيان الجديد. إلا أن جمهورية أوزبكستان لم تعلن نفسها جمهوريةً رسميةً قبل أن تعقد جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة المؤتمر التأسيسي الأول لمجالس الجمهورية في بخارى في المدَّة الممتدة بين 13 و17 فبراير 1925. في ذلك الاجتماع، أعلن فيض الله خوجه وغيره من الزعماء أن جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة ستنضم بملء إرادتها إلى الاتحاد السّوڤييتي واحدةً من جمهوريات الاتحاد السبع، علماً أن أوكرانيا، وروسيا البيضاء، وجورجيا، وأذربيجان، وأرمينيا وتركمانيا هي الجمهوريات الست الأخرى. ولا بد من الإشارة ههنا إلى أن هذا الاتحاد كان مساوياً لروسيا الاتحادية الاشتراكية السّوڤييتيّة الحاكمة من الناحية التقنية ولكن تابعة له في الواقع[2].

بعد إعادة التنظيم السياسي، صدرت تقارير متنوعة من أجزاء عدة من آسيا الوسطى تفيد أن بعض أفراد الشعب لا يمكنهم أن يتحاشوا تعريف أنفسهم عَفْويًّا بطريقة خاطئة،

---

(1) Orta Asiya kammunistik tashkilatlarining tarikhi، ص. 778-79، 801-2؛ مؤمنوف، طبعة، Istoriia uzbekskoi SSR، ص 335.

(2) «Ozbekistan Ijtima'I Shoralar Jumhoriyatining tusilishi munasabati bilan yasaladorghan bayramning kunini bilgilash haqida»، OzI.Sh.J. Ishchi was dehqan Hukumatining qanun wa boyroqlarining yighindisi، رقم 53 (25 ديسمبر، 1925)، المادة 500، ص. 1896-97/ فلاديمير تيوريكوف، مؤلف، Letopis' poluveka. Khronika kul'turnoi zhizni Uzbekistana (1924- 1974) (طشقند: Izdatel'stvo Literatury I Iskusstva imeni Gafura Guliama، 1975)، ص. 7، ب.ج. بودياشيخ، Naselenie SSSR (Moscow: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo، 1961)، ص. 162-82.

تماماً كما توقعت مجلة موشتوم Mushthum أن يفعلوا. فعلى سبيل المثال، كان عدد من المزارعين في بخارى لا يزالون تائهين في هويتهم بين الأوزبك والقازاق. ولاحظ أحد المراقبين أنه في العام 1925 في بدايات مؤتمر الحزب الشيوعي في جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة الذي عقد بين 6 و12 فبراير/ فبراير، افتقر سكان المدينة بشدة إلى الإحساس الذي يملكه السكان ألا وهو الشعور بهوية المجموعة، فقال في هذا الصدد:

«ما من تمييز بين قوميات العمال. فترى أحدهم يطلق عليهم تسمية الأممية البروليتارية في العالم. أما في المزارع فلم يكن الأمر كذلك. فالمزارعون يرون في خصائص القوميات أمراً ينتقل خلال السنين والأجيال والقرون. وبهذا إن عملية الانتقال هذه تشكل كائناً بشرياً يتمتع بخصائص مميزة. في الواقع، لطالما ميز المزارعون بعضهم من بعضهم الآخر من خلال هذه الخصوصيات»[1].

شددت تلك الذاكرة على الفارق في الارتباط الإثني بين سكان البلدات وسكان المدن، إلا أنه لم يؤكد أن سكان الريف يرون أنفسهم في تسمية الأوزبك التي فرضها المسؤولون إدارياً. وفي وحدة طاجيك الإدارية التي تم إنشاؤها في أكتوبر 1924 ضمن جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة والتي أطلق عليها اسم جمهورية طاجيكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة ذات الحكم الذاتي، شعر العدد القليل من المثقفين في آسيا الوسطى أنهم في حاجة إلى اتخاذ إجراءات إثنية مستدامة. وفجأة تحول صدرالدين عيني، اللغوي البخاري الإصلاحي السابق إلى وطني طاجيكي. جمع مختاراته في «عينات من الأدب الطاجيكي» Namunai adabiyati tojik 300 ـ 1200hijri في العام 1925 ليفيد سياسة الحزب القومية على حد قوله ولمعارضة جهود المتحدثين التركيين لتعزيز التعايش الطاجيكي ـ السارتي ـ الأوزبكي القديم في آسيا الوسطى[2].

كثير من الأشخاص لم يتمكنوا من الانسجام سريعاً مع المعطيات السّوڤييتيّة كما فعل

---

(1) إ. زيلكينا، «Zemel'naia reforma v srednei Azii»، Revoliutsionnyi Vosyok، رقم 3 (1927): 134، بارك، البولشفية في تركستان، ص. 94؛ أ. نبيخوجه يف وم. جلالوف، «Tughilish: Ozbekistan Kampartiyasi birinvhi s'ezdining 60 yilligia»، Ozbekistan adabiyati wa san'ati رقم 6 (8 فبراير/ فبراير، 1985): 1.

(2) صدر الدين أييني، Namunai adabiyoti tajik. 300-hijri 1200 (سمرقند: Chopkhanai Nashriyoti Markazii Khalqii Ittikhadi Jamoli، 1926): صدرالدين أييني، Ustod Rudaki. Epokha, zhizn', tvorchestvo (موسكو: Izdatel'stvo Vostochnoi Literatury، 1959)، ص. 109 .

عيني. في الواقع لو بقي خيار الهوية بين أيدي التركستانيين والبخاريين والخوارزميين، لاستمرت دولهم الثلاث غير المتجانسة في تطوير هويتها الإثنية. ولو تم اعتماد تسمية تركستان في الجنوب تسميةً شاملة وإقليمية ومُوحّدة على الصعيد الإداري، لأخذت التطورات اللاحقة في هوية المجموعات في مختلف أجزاء آسيا الوسطى منحىً مختلفاً جداً. بقيت تركستان قبل كل شيء الراية الصحافية الشيوعية وكذلك الأمر فيما يَخصُّ جمهورية طاجيكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة ذات الحكم الذاتي على الأقل حتى الرابع من ديسمبر 1924 على الرغم من أن الأحداث السياسية سرعان ما بدأت بالتسبب بنتائج عملية وبقناعات ثقافية وإثنية ناتجة عن الاسم الذاتي حتى قبل عدة أشهر من كل ذلك[1].

في الرابع من ديسمبر 1924، تلاشت تسمية تركستان من الصحف بوصفها تسمية المجموعات الرسمية أو التسمية الإقليمية الإدارية في آسيا الوسطى. استمر المسؤولون في مصلحة مراقبة المطبوعات في ظل ستالين يعاملون هذه التسمية تسميةً سياسيةً ممنوعة أو مفهوم سياسي ممنوع. إلا أن بلدة صغيرة في كازاخستان وقرية في دائرة الخوارزم في جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة احتفظتا باسميهما وكانت السلطات العسكرية لا تزال تستعمل الاسم القيصري، تركستان، للدلالة على مقاطعة تركستان العسكرية التي تضم معظم جنوب آسيا الوسطى التي كانت تقع تحت حكم عدد من الضباط السلافيين المتعاقبين[2]. شكل فقدان اسم تركستان أكثر من محض تغيير في التسميات. لقد حرم سكان آسيا الوسطى من حق تحديد هويتهم الخاصة. لم يهدف الروس إلى إفادة سكان الجنوب كما هي بعض المزاعم السّوڤييتيّة التاريخية من خلال التقسيم الإثني. ولكن مع تحييد الأوزبكيين، أرادوا إثبات النظريات الماركسية حول تطور القوميات. كما أراد الروس تأسيس أنفسهم ووحدتهم الإثنية المفترضة التي رأوا فيها أمراً رائعاً بوصفها النموذج الوحيد للتطور الإثنوسياسي في الشرق المحلي والخارجي.

---

(1) «Ozbekistan Qoshma Ijtima'I Shorlar Jomhoriyati inqilab qomitasining khitabnamasi»، Ozbekistan Ijtima'I Shoralar Jomhoriyatu Ishchi wa Dehqan Hukumatining Qanun wa Boyroqlarining Yinghindisi، رقم 1 (8 يناير / ينابر، 1925): 6-7، Gazety SSSR 1917-1960، Bibliografucheskii spravichnik، المجلد 1، (موسكو: Kniga، 1970)، ص. 198.

(2) «Turkistan» و«Turkistan Harbiy Akrugi»، Ozbekistan sawet entsiklapediyasi، المجلد 11 (طشقند: Ozbekistan Sawet Entsiklapediyasi، 1978)، ص. 367، 381-82

أدَّت إعادة التسمية دوراً مهماً في تفكيك المركب التركي الإيراني المعقد والمميز في آسيا الوسطى. وسببت ضربةً مدمرة لمفهوم حق المجموعات في تقرير المصير. أشار أحد الباحثين المعاصرين في آسيا الوسطى إلى أن السلطات أخذت قرارها لصالح تسمية الأوزبك بأخذ آراء الغرباء الذين رفضوا بعناد تسمية تركستان، ومن دون أن تصل إلى إجماع بين أولئك المعنيين. «طرحت الحكومة السّوڤيتيّة اسم الأوزبك للتركيز على مجموعة إثنية مع وطن جديد ودولة كبيرة لإطلاقها في حياة جديدة»[1].

جاءت الصدمة التي تلقتها الطبقة المثقفة في آسيا الوسطى إزاء اتجاه هذه الأحداث المناهض للنزعة الثقافية، لتضيف المزيد من الرعب على آمالهم المحطمة بالحصول على الاستقلال والتحرر من السيطرة الخارجية. وعاد الكثير من المثقفين إلى التصوف الإسلامي للهروب من الواقع الإيديولوجي البغيض. ومقابل خلفية التوتر السياسي الذي تفاقم بفعل المواجهات المسلحة بين القوات الروسية وحركة قورباشي المقاومة في آسيا الوسطى، تحول ميرزا عبدالقادر بيدل (1644 - 1721) مجدداً موضوع اهتمام الأوساط الشعبية وكذلك المثقفة، ولاسيَّما في جنوب آسيا الوسطى، بما في ذلك أفغانستان، حيث احتفظت المكتبات والجامعون بعدد من مخطوطاته المكتوبة بخط اليد. انكب عدد من شعراء اللغة التركية وكُتَّابُها في القرن العشرين على دراسة أعمال بيدل باللغة الفارسية التي أصدرها في القرن الثامن عشر وتقويمها. في العام 1924، نشر الكاتب المجدد عبد الرؤوف فِطْرَت من آسيا الوسطى، حواراً قصيراً عنونه بكل بساطة «بيدل» وصف فيه أعمال بيدل خاني التي لاقت رواجاً في العقود الماضية. واستعمل فِطْرَت في عمله هذا عدداً من الاقتباسات الشاملة باللغة الفارسية في هذا النص التركي المختلف. ويشير أحد الرموز في هذا الحوار إلى أن أعمال بيدل تُقْسَم قسمين عنوان ثانيهما هو Bedilkhanliq «لأن بيدل هو أعظم شعراء الشرق». في القرن العشرين، استعمل أحد الكتاب المشابهين لبيدل في آسيا الوسطى أسلوباً كتابياً ثنائياً لتطويق المراقبين الروس وغيرهم من المراقبين الإيديولوجيين. استعمل بيدل هذه التقنية نفسها في عصره للنيل من الموظفين الجواسيس ومن الاستبداديين وذلك بواسطة خطاب حر مقنّع ببراعة استعمل للتواصل مع المؤمنين

(1) ميان بوزوك (خطأ في كتابة الاسم والصحيح بوزررك)، «Ozbek (Tar'ikhi tekshirishlar)»، Ma'arif was oqutguchi، رقم 5 (1928):43

المتصوفين. ونافس سكان آسيا الوسطى بمن فيهم المتحدثون باللغة التركية أسلوب بيدل الفارسي[1].

التمس التركستانيون المثقفون قاعدةً فكرية جديدة مقبولة بعد أن نبذتهم الأماكن. ولكن في النهاية، جاء تأثير تغيير الاسم في الظروف أقسى بكثير من عملية إعادة الترسيم الإقليمية ولاسيَّما أن هذا التغيير كسر العلاقات بين الذات والمجموعة وبين المجموعة والعالم الخارجي. تركستان كانت حقيقة واقعة في أشكال وأحجام متنوعة على مر القرون، وصبت مجموعاتها البشرية ثقتها على الذاكرة المحفوظة أو على ذاكرة الأجيال والنصب الحية المادية والمعنوية لاسترداد شعور كاف بهوية المجموعة والمحافظة عليه. وإلى هذه النصب، وجّه المفكرون والكتاب اهتمامهم لتغذية الرابط بهوية المجموعة.

---

(1) فِطْرَت، Bedil (bir malisda) (موسكو: Markaziy Sharq» Millat Ishlari Kamisarligi qashinda «Nashriyati، 1923 [1924 على الغلاف]، ص. 9 ف.

الفصل الثالث عشر: الصروح والغنائم

كانت...خوارزم... مقامَ الشخصيات المشهورة كانت ضواحيها تحوي ما ندر من التحف في ذلك الزمان؛
وكانت قصورها تتألّق بالأفكار النبيلة على اختلافها.
(علاء الدين عطا ملك الجويني، نحو *1252-1260*)[1]

تساعد الصروحُ الجماعة التي تعود إليها على نضالها من أجل إثبات هويّتها الذاتية. أمّا الغنائم التي يحصدها غرباءُ من إحدى الجماعات، فتبيّن لتلك الجماعة ما تفتقد إليه وتوضح لها هويّة الآخرين، وهي دليلٌ على الهزيمة والعار. بعد العام 1924، ما عادت الهوية التي كانت الصروح التذكارية الشاهدة على عراقة الماضي الثقافي والسياسي لآسيا الوسطى ترسمها عن الشعب الأوزبكي تنسجم والواقع الإيديولوجي. فقد عاش الكثيرون بدءًا من 1925 حالة من الإرباك المزمن لم تتبدّد كليّاً حتى بعد مرور جيلٍ من الزمن، ذلك أنّ جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية شكّلت في بداياتها الإطار النظري الذي كان كبار السّاسة الروس يتوقّعون من القادة في سمرقند والمدن الرئيسية الأخرى أن يملأوه بالمضمون المناسب. أمّا المسؤولون عن تطبيق السياسات الروسية ضمن هذه الجمهورية الاتحادية فقد واجهوا صعوبات جمّة. وفي الإمكان تشبيه الوضع من حيث تعقيده بحفريات أثرية تكشف عن عدد كبير جداً من الطبقات المتفاوتة إلى أقصى الدرجات.

وقد عزمت «اللجنة التنفيذية المركزية» و«مجلس مفوّضي الشعب»، الذين تألّفت منهما حكومة جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية التابعة - التي كانت صورة عن الحكومة المركزية في موسكو- على المحافظة على الصروح التاريخية الواقعة ضمن حدود الجمهورية الاتحادية. لكن ومنذ البداية، حتّى القادة الأكثر حماسة والأكثر اطلاعاً

(1) علاء الدين عطا ملك الجويني، «تاريخ فاتح العالم»، الجزء الأوّل، ترجمة جون أندرو بويل (مانشستر، إنكلترا: مطبوعات جامعة مانشستر، 1958)، ص 123.

عجزوا عن التمييز بين الصروح الأوزبكية وغيرها من الصروح الكثيرة في آسيا الوسطى، ممَّا دفع بالناس إما إلى تفادي اتخاذ أي قرارات أو إلى توخّي الحيطة والحذر بغية الإفلات من الرقابة. وما كان من المسؤولين الأوزبك إلا أن قرروا تنفيذ القوانين الهادفة إلى حماية الآثار والقرارات التي كانوا قد سنّوها في 27 مارس1923، في ظلّ جمهورية تركستان السابقة، وكانت في حينها قد فقدت أهميتها. سمح تنفيذ تلك القوانين بحلّ مشكلة اتخاذ القرارات، إلا أنها لم تُسْهم في إيجاد مبادئ توجيهية سليمة لتحديد الصروح الأوزبكية وتفسير ذلك التصنيف. كما عجزت عن تنوير مواطني جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية الحديثة حول الأهمية الجديدة التي يجب أن يولوها لصروح معيّنة.

كانت القائمة التي أُلحقت بالمرسوم الصادر في ظلّ جمهورية تركستان تجسّد المعضلة، إذ إنها ضمّت، من دون أي تمييز أو تحديد لخصائص بارزة من حيث الهندسة أو الزخرفة، مباني تعود لسلالات ودول مختلفة من القرون الوسطى ومن أواخر القرن التاسع عشر. وفي هذا الإطار، فقد أُدرج ما لا يزيد على عشرين بناءً من أصل المئات في ما كان يعرف بإمارة بخارى على قائمة الحماية والترميم لآثار آسيا الوسطى، من بينها: مقام الأمير إسماعيل الساماني الذي شُيّد في أوائل القرن العاشر؛ ومئذنة مسجد كلان (1127-1129) (انظر رسم 1.13)؛ وعشر مدارس إسلامية شُيّدت بناءً على طلب أكثر من حاكم، منهم الأمير التيموري أولوغ بيك (1417) والشيباني عبيد الله خان (1535) والشيباني عبدالله خان (1566، 1588) ونادر ديوان بيك (1622)؛ والقلعة العائدة إلى القرن الثامن عشر، مع أحد عشر باباً من أبواب المدينة وإلى ساحة بخارى الرئيسية؛ ومسجد على مشارف المدينة؛ وقصور وغيرها[1].

نظراً إلى تلك الصروح الفريدة بمقاماتها وأهمّيتها الجمالية، كانت تميّز تاريخ آسيا الوسطى- الإسلامي، متعدّد اللغات والإثنيات والجامع أنماطاً مختلفة وتوجّهات سياسية متعددة. بيد أنّ القانون الذي وضع لحمايتها لم يؤمّن معاملة مماثلة لها جميعاً أو لآلاف

(1) «Ozbekistan Ijtima'I Shora Jomhoriyati jokomatining qararlari»، Ozbekistan Ijtima'I Shoralar Jomhoriyati Ishchi wa Dihqan Hokomati qanon wa boyroqlarining yighndisi، رقم 16 (18 مايو، 1925)، المواد 172-173، ص. 551-54، إدغار كنوبلوش، ما وراء الهيكسوس: علم الآثار، الفن والهندسة في آسيا الوسطى (لندن: إرنست بين، 1972)، ص. 145-71.

غيرها خاضعة لسيطرة حكومة تعادي عداءً علنيًّا الأفكار والقيم الإسلامية المتجلّية في تلك الصروح الفنية والهندسية. وقد أظهرت سياسات الاتحاد السّوڤييتي في مجال التأريخ أنّ المباني المشيّدة بتكليف من قادة لم يحظوا بالاستحسان في التفسير السّوڤييتي للتاريخ، أُهمِلت، وتمّ في المقابل تسليط الضوء على غيرها من الصروح وربما أيضاً إيلاؤها عناية أكبر.

نجم نظام المحافظة غير المتكافئ ذاك عن التضارب بين المؤسسات الخاصة ورأسمالية الدولة في ظلّ النظام السّوڤييتي. وتجدر الإشارة إلى أنّ المحسنين في آسيا الوسطى، كما في غيرها من المناطق المسلمة، أقاموا على مدى قرون مؤسسات مُدرّة للدخل بهدف تمويل أعمال بناء الجسور والخانات والفنادق والمدارس الإسلامية والمساجد وغيرها من الأشغال العامة، وصيانتها وتغطية تكاليف اليد العاملة اللازمة. وقد ازدهرت المؤسسات الإنسانية تلك في إطار مفهوم عُرف بالوقف، وقد هاجمته السلطات السّوڤييتيّة منذ سيطرة البلشفيين على الحكم.



الصورة 1.13: مئذنة مسجد كلان (1127) في بخارى، البالغ ارتفاعها مئة وسبعين قدماً، كانت جمهورية تركستان السّوفييتيّة الاشتراكية المستقلّة قد صنّفتها في أوائل العام 1920 على أنها محميّة. مصدر الصورة: جمعية الصداقة الأوزبكية في الخارج.

لجأت تلك السلطات بداية إلى المصادرة المباشرة والعلنية، ثمّ فرضت تشريعات اقتصادية، وفي النهاية ألغت تلك المؤسسات الخيرية من أساسها. بين العام 1922، عام إصدار جمهورية تركستان السّوڤييتيّة الاشتراكية المستقلّة مبادئ توجيهية صارمة تنظّم عمل تلك المؤسسات، والعام 1930، العام الذي صنّفتها الدولة فيه جمعيات غير قانونية، كانت أملاك الوقف تتعرّض لهجوم متواصل كونها والمؤسسات المموّلة لها تجسّد، مع الاستقلال عن موسكو، أعمق التقاليد والقيم الإسلامية.

كانت تلك المؤسسات الإنسانية تتعارض والعقائد الماركسية في ما يتعلّق بالممتلكات الحكومية؛ كما أنّ الشيوعيين الملحدين ما كانوا يقبلون بالوجود الإسلامي المؤثّر في المجتمع، وهو شعورٌ زاده حدّةً التحيّز الروسيّ المسيحي المترسّخ ضدّ الممارسات والمؤسسات الإسلامية. وقد ازداد الاعتراض على كلّ ما كان الوقف يمثّله مع ظاهرة الازدراء الإثني الشديد - المُتناول في الفصل العاشر تحت عنوان «السياسة»- الذي كانت عامة الروس تُكنّه تجاه شعوب «السارت». حدث ذلك في العقد الثالث من القرن العشرين عندما روّج المنظّرون لمواقف العمّال المتعصّبين والأقلّ ثقافةً في أثناء إعادة فرضهم الهيمنة الروسية على المنطقة. وفي هذا الإطار، إنّ قضاء الروس على الوقف الإسلامي قضى على آلاف المؤسسات الوسط آسيوية داخل حدود أوزبكستان، الأمر الذي وضع حدّاً للدور الاجتماعي والديني الذي كانت تضطلع به غالبية الأبنية الأثرية، كما قضى على مصادر التمويل اللازمة للمحافظة على أشكالها الفنية بحيث تثير الإعجاب وتعبّر عن هويّة الجماعة[1].

الغنائم

جاء القمع الروسي للمؤسسات الدينية في آسيا الوسطى في خلال الحقبة السّوڤييتيّة ليكمّل إهمال الروس ومصادراتهم في خلال سنوات الحكم القيصري. فإلى جانب المشكلات المتعلّقة بالتنظيم وبالحماية، عاش سكّان آسيا الوسطى حالة من الحرمان

(1) Ozbekstan Ijtima'I Shoralar Jomhoriyati Ishchi wa dihqan hokomatinng qanon wa boyroqlarining yighindsi، رقم 60 (31 ديسمبر، 1925): 529؛ ألكسندر ج. بارك، البولشفيون في تركستان، 1917-1927 (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، 1957)، ص. 214-21.

المستمرّ، على غرار غيرهم من شعوب البلدان الآسيوية التي احتلّتها قوى الاستعمار الأوروبية الغربية والشرقية. منذ بدايات الاحتلال الروسي، استولت قوات الاحتلال والقوات التابعة لها على آلاف التحف الوسط آسيوية، على اختلاف أحجامها وأنواعها، على أنَّها غنائم أو تذكارات شحنوها إمّا إلى سانت بطرسبرغ وإمَّا إلى موسكو. وعند غزو خوارزم في العام 1873، على سبيل المثال، مع أنّ الروس لم يغيّروا وضع الولاية التي بقيت محميّة تتمتّع باستقلال جزئيّ، إلا أنهم سرقوا عدداً كبيراً من رموزها المهمة. وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ الجنرال فون كاوفمان (1867–1882)، وهو أوّل حاكم عسكري روسي على تركستان يتّخذ من طشقند مقرّاً له، نهب رموز السيادة القابلة للنقل، بالإضافة إلى المدوّنات الفكرية والتّاريخية من آسيا الوسطى. وقد قال أحد المشاركين في عملية النّهب:

إنّ الفضل في إغناء العديد من المجموعات المعروضة والمتاحف بأثمن الأغراض... و... وبأعداد هائلة من المخطوطات العربية والفارسية والوسط آسيوية وغيرها من المخطوطات المشرقية يعود إلى فون كاوفمان. كما أنّ «المتحف الآسيوي» التابع لأكاديمية العلوم في بلدنا يضمّ مجموعة كبيرة من المخطوطات النَّفيسة الآتية من آسيا الوسطى؛ وفرةٌ من الحلي وتماثيل الفرسان الفضية والذهبية، يضاف إلى ذلك النقود وختم خانات خوارزم تزيّن مجموعات متحف Tsarskosel’skii.

في العام 1873، بعد شنّ الجنرال فون كاوفمان الحملة الروسية على خوارزم، استولى على عرش الخانات الفضّي وقام بإرساله إلى موسكو حيث أصبح جزءاً من مجموعة متحف الكرملين. وقد أوكل الجنرال تلك الأعمال إلى ألكسندر لودوڤيتش كون (1840–1888)، وهو مسيحيّ نصف أرمني، خرّيج «الكلية الشرقية» بجامعة سانت بطرسبرغ، رافق الجيوش الروسية الغازية في احتلالها خوارزم. قال هذا الأخير في وصفه المصادرات التي قام بها:

إنّ العرش، من حيث شكله، يشبه شبهاً كبيراً أحد عروشنا القيصرية الشديدة القدم. هو مصنوع من الخشب المطليّ بطبقة رقيقة جدّاً من الفضّة تحمل نقوشاً فارسية الطابع، وعليه متكأ مكسو بالجلد. على ظهر العرش المرتفع، لوحة فضية مزخرفة نُقش عليها الآتي: «في زمن محمّد رحيم، شاه خوارزم، في العام 1231 هـ [1816 م]، في خوارزم، عمل العبد الفقير محمّد».

وتابع المستشرق «كون» مفصّلاً عملية نهب القصر الملكي في خوارزم:

بينما كان فون كاوفمان يرتاح على الشرفة، لاحظت، وأنا أتفحّص هذا الجزء من القصر، العرش الموجود في ردهة الاستقبال. وعندما نقلت ما شاهدته إلى فون كاوفمان، سمح لي من فوره بأخذ العرش وكل الكتب والأوراق الموجودة في المكتبة[1].

لدى سؤال «كون» عن ردّة فعل أهل خوارزم حيال نقل عرشهم، أجاب بأنّه يعزي جمودهم إمّا إلى جهلهم أهميّته أو إلى عدم مبالاتهم بفقدان رمز سيادة خوارزم التاريخي المميّز، هذا الذي يرقى إلى العقود الأولى من حكم سلالة الكونگرات. كما أخذ «كون» من قصر الخان واحداً من المخطوطات الثمينة، ألا وهي نسخة الملك نفسه من تاريخ البلاد «فردوس الإقبال»، الذي كان حكّام تعاقبوا على العرش في بداية القرن التاسع عشر كلّفوا المؤرّخَين «مؤنس» و «آغاهِي» كتابتهُ. (راجع الفصل السابع، «التاريخ»)[2].

جذبت التحف الدينية بدورها انتباه هواة جمع التحف من الروس. في العام 1873، قام دبلوماسيّ أميركيّ بزيارة إلى مسجد خوجة أحمد يسوي، وهو أحد شفعاء الأوزبك والكازاخيين. في خلال تلك الزيارة، أمعن الدبلوماسيّ في تفحّص حوض الماء البرونزي الضخم، البالغة سعته خمسين غالوناً، فلاحظ الأسطر العربية التي نقشها حِرفيّون على الجهة الخارجية منه، وقد جاء فيها: قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**أجَعَلتُم سقاية الحاجّ وعِمارةَ المسجد الحرام**﴾. أمّا تتمّة هذه الآية، وهي الآية 19 من السورة التاسعة من القرآن الكريم فكما يأتي: «كمَن آمن بالله». وقد ذُكر في آخر النقوش أنّ الحوض صُنع لتيمورلنك الذي أمر بتشييد المسجد، كما ورد الدعاء الآتي: «أطال الله حكمه!» تتبعه إشارة إلى الحرفي: « من عمل الخادم في سبيل الله، عبد العزيز بن المعلّم شرف الدين التبريزي». تجدر الإشارة إلى أنّ الحدّادين صبّوا المرجل الضخم في الكرنك، وهي قرية صغيرة تقع على مسافة 25 كلم شمال بلدة تركستان. كما أشار الدبلوماسيّ الأميركي إلى أنّ مسجد المقام الضخم، «يُعَدُّ الأكثر قدسية في آسيا الوسطى». وفي هذا الإطار، إنّ دراسة مصوّرة

---

(1) ف.ف. ستاسوف، «Tron khivinskikh khanov»، Viestnik iziashchnykh iskusstv 4 (1886): 405-9.

(2) ستاسوف، « Tron khivinskikh khano»، ص. 409-10، Melanges asiatiques 7 (خليط آسيوي 7) (1976): 394؛ ف.ف. ستروف، أ.ك.بوروفكوف وآخرون، عدة طبعات، Materialy po istorii Turkmen I Turkmenii (موسكو - لينيغراد: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSR، 1938)، ص. 27.

شاملة عن المقام أجراها مؤلّف كازاخيّ مؤخّراً أظهرت أنّه في العام 1898، على أثر معاينة الدبلوماسيّ العلمية للمكان، أقدم الروس على تدمير مقام مجاور هو مقام «رابعة سلطان بيجوم»، زوجة أبي الخير خان، لاستعمال أحجاره في تشييد مبانٍ رسمية للقياصرة.

الجدير بالذكر أنّ المقام كان يتمتّع بأهميّة تاريخية استثنائية عند الأوزبك لأنّ أبا الخير خان كان أيضاً مدفوناً فيه. وفي وصف الحوض عينه الذي لفت انتباه الدبلوماسي الأميركي في وقت سابق، قال الكاتب الكازاخي ذو الآراء العصرية إنّه كان يزن طنّين ويتّسع نحو 60 دلواً من المياه المحلاة ذات القدرة الشفائية المؤكّدة، والتي كان رجال الدين يوزّعونها على المؤمنين بعد صلوات يوم الجمعة. كان الحوض البرونزي في ما مضى محاطاً بعشر حراب طويلة عُلّق بكلّ منها ذيل حصان، وكانت تزيّنها إمّا رؤوس برونزية أو هلالات أو نقوش. وقد أشار المؤرّخ الفنّي الكازاخي إلى أنّ الحوض المقدّس موجود اليوم في متحف «الإرميتاج» في لينينغراد (سان بطرسبورغ). كما أنّ الروس نزعوا ختم المقام، الكبير المنقوش، وأرسلوه إلى أحد متاحف بلادهم[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض الروس المثقّفين استهجنوا تلك الانتهاكات، بيد أنّ اعتراضاتهم لم يكن لها تأثير في الروس في آسيا الوسطى أو في سانت بطرسبرغ. وقد استولى الجنرال فون كاوفمان في سمرقند على نسخة كوفية شهيرة من القرآن – «مصحف عثمان»، ثالث الخلفاء المسلمين (644–656) – وأرسلها إلى وزير التعليم العام في سانت بطرسبرغ بمساعدة المستشرق «كون» وتوجيهه. ومع أنّ البعض انتقدوا عملية مصادرة القرآن، إلا أن الموظّفين الروس سوَّغُوها قائلين إنّ التركستانيين ما كانوا يكترثون للكتاب المقدّس وما كانوا يستطيعون قراءته أيضاً. ولكنّ المسلمين استاؤوا كثيراً في الواقع لخسارة ذلك الكتاب المقدّس الذي كانوا يَعُدُّون أنّه يحمل قطرات من دم عثمان نفسه. فما كان من النظام السّوڤييتي إلا أن أمر، في 9 ديسمبر/ ديسمبر 1917، بإعادة ذلك القرآن – وكان حينها في «مكتبة بيتروغراد» – إلى «مؤتمر للمسلمين»، بهدف امتصاص

(1) أوجين شويلر، تركستان: ملاحظات رحلة في تركستان الروسية، خوقند، بخارى وكولدجا، المجلد I (نيويورك: سكريبنر، أرمسترونغ، 1877)، ص. 71–72؛ مير صالح بيكشورين، «Opisanie mecheti Azreta nakhodiashchiisia v gorodie Turkestanie»، Voyennyi sbornik، رقم 8 (أغسطس 1866): 210–217؛ نعيم بك نورمحمدوف، Qoja Akhmed Yassaui mavzoleii (Alma Ata: «Oner» Baspasi، 1980)، ص. 32–37.

غضب المسلمين في آسيا الوسطى والمناطق الأخرى. (لم تتمكّن أوزبكستان من استرداد الكتاب في ذلك الوقت لأنّ الوحدة المذكورة لم تكن موجودة). كما أنّ الروس نقلوا «شاهد» ضريح تيمورلنك من سمرقند إلى موسكو، ذلك الشاهد المقدّس عند المسلمين والذي كانت تُقام عليه طوال قرونٍ مراسم تتويج الأمراء والخانات. وعندما أعادت السلطات السّوڤييتيّة نقل صخرة «گوك طاش» (حجر أخضر ضارب إلى الزرقة) المنحوتة إلى آسيا الوسطى، أُقيم احتفال ضخم لقي استحساناً علنياً في أوساط الكتّاب الأوزبك وغيرهم من الكتّاب في آسيا الوسطى.

في ظلّ الحكم السّوڤييتي كما في أيام القياصرة، كان علماء الآثار، الهواة منهم والمحترفون، ينزعون النقوش عن جدران الأبنية التاريخية، كما أنّهم دمّروا مقابر قديمة في بخارى كانت تضمّ شواهد أضرحة تاريخية وملكية، من بينها شاهد ضريح الأمير شاه مراد (حكم من سنة 178-1800)، بعد العام 1929، وكانوا ينزعون نقوشاً عن صخور منحدرات الجبال. كان من بين تلك النقوش نقش حفر في أبريل/ أبريل 1391 في صخور جبل «أولو طاغ» على مقربة من مناجم كارساكباي، وقد تضمّن ذكراً لمرور تيمورلنك ورجاله البالغ عددهم 200000 إبّان ملاحقتهم طُقتمش خان Tokhtamish Khan الذي حكم «القبيلة الذهبية» بين عامي 1378 و1395. في العام 1936، نُقل ذاك الحجر التاريخي إلى متحف «الإرميتاج» في لينينغراد. بين عامي 1932 و1936، تمّ اكتشاف إفريز بطول 23 قدماً عائد إلى القرنين الأول والثاني للميلاد في منطقة أيرتام، على الضفّة اليمنى لنهر أموداريا، ثمانية أميال شمال ترمذ، إلا أنه لم يُنقل إلى إحدى المؤسسات المتخصصة في أوزبكستان، بل إلى متحف «الإرميتاج» عينه حيث ما زال حتى الآن. ومع أنّ بعض المثقّفين الروس انتقدوا تلك العمليات في زمن القياصرة، إلا أن قلّة فقط منهم عبّروا عن آرائهم علناً بدءاً من عام 1925. لم تقف عمليّات النهب المنظّمة عند ذلك الحدّ، غير أنّ هذه الأمثلة الشهيرة عن الخسائر الأثرية والتاريخية التي تعرّضت لها أوزبكستان تكفي للإشارة إلى تعدد تلك الحالات ولإيضاح معالم تلك السياسة الروسية المستمرّة التي كانت تهدف على ما يبدو إلى تجريد آسيا الوسطى من أبرز صروحها - القديمة والقروسطية والحديثة- وأكثرها رمزية[1].

---

(1) أندريه د. كالميكوف، مذكرات دبلوماسي روسي، مستوطنات الإمبراطورية، 1893-1917 (نيو هافن، كونيكتكت:

رموز جديدة للتبعية

في العام 1923، أصدرت موسكو قراراً بمنع الحكومات في بخارى وغيرها من المناطق من إصدار عملاتها الخاصّة. ومنذ ذلك الحين، حلّت عملة روسيا السّوڤييتيّة، المطبوعة كلّها تقريباً باللغة الروسية والمتداولة باسم الاتحاد السّوڤييتي، رسميّاً محلّ العملات المحلّية في آسيا الوسطى. في المدَّة التي سبقت العام 1925، كان كلٌّ من القطاعات الثلاثة في المنطقة يصدر عملته الورقية والمعدنية المتميّزة التي تحمل شعاره وختمه، وقد فقدت ذلك الحقّ كليّاً. فبعد تقسيم آسيا الوسطى، أوجدت السلطات رمزين رسميين جديدين لجمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية - علم وختم للجمهورية الاتحادية. كان العلم الأحمر يحمل في زاويته اليسرى العليا الأحرف الإستهلالية «أز» «إ» «ش» «ج» مكتوبةً بالعربية، وتحتها، لتذكير الأوزبك بتبعيّتهم، «Uz.S.S.R» بالأحرف الكيريليّة. وقد تميّز هذان الرمزان الجديدان بالشبه الكبير بينهما وبين رموز الجمهوريات الاتحادية الأخرى في الاتحاد السّوڤييتي[1].

وفي الإطار عينه، تمّ اختيار سمرقند لتكون أوّل عاصمة لجمهورية أوزبكستان

منشورات جامعة يال، 1971)، ص. 200؛ ألكسندر أ. سيمينوف، «Nadpis' na mogil'noi plite bukharskogo Emira Shakh Murad Ma'suma 1200/1215-1785-1800 g.g»، Epigrafika Vostoka، المجلد 7 (موسكو- لينينغراد: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSR، 1953)، ص. 42، رقم 3؛ أ. إيو. إياكوبوفسكي، «Timur (opyt kratkoi kharakteristiki)»، Voprosy istorii، رقم 8/ 9 (1946): 63؛ أ. شيبونين، «Kuficheskii Koran Imp. SPb. Publichnoi biblioteki»، Zapiski Vostochnago otdieleniia Imperatorskago Arkheologicheskago Obshchestva، المجلد 6 ل1891 (سانت بطرسبورغ: Tipografiia Imperatorskoi Akademii Nauk، 1892)، ص. 69-74، 122: جوزيف كاستانيي، «Le bolchevisme et l'Islam. Restitution aux musulmans du coran d'Osman»(البولشڤية والإسلام. إعادة مصحف عثمان للمسلمين)، Revue du Monde musulman (مجلة العالم الإسلامي)، رقم 51 (1922): 10، ألكسندر بيلينتسكي، آسيا الوسطى، Archaeologia Mundi، ترجمة جيمس هوغراث (كليفلاند، أوهايو: المكتبة العالمية، جينيف/ ناغل بوبليشرز، 1968)، ص. 98-99؛ ت. إ. زيمال، Pamiatniki Kul'tury I Iskusstva Uzbekistana v Gostudarstvennom Ermitazhe (طشقند: Izdatel'stvo Literatury I Iskusstva im. Gafura Guliama، 1987) 24 عينة في مقاطع مختلفة.

(1) ب. أ. انتونينكو، طبعة، Isotriia tadzhiksogo naroda، المجلد 3، الكتاب 1، (موسكو: Izdate;stvo «Nauka»، 1964، ص. 143؛ Ozbekistan ijtima'I shoralar jomhoriyati ishchi wa dihqan hokomatining qanon wa boyroqlarining yighindisi، رقم 25 (4 يوليو، يوليو، 1925)، المادو 282، ص. 959-60، و. ترامبيكي، «رايات الشعوب غير الروسية في ظل الحكم الروسي» نشرة الراية، The Flag Bulletin، رقم 3 (صيف 1969)، 119-24.

السّوڤييتيّة الاشتراكية. فتلك المدينة القريبة من مركز الجمهورية الاتحادية الجغرافي تؤمّن الوصول إلى سكان بخارى وخوارزم الذين، بحسب المراقبين، كانوا أقلّ تقدّماً من تركستان على مختلف الأصعدة، بما فيها المجال الثقافي. كما أنّ سمرقند التي تُعَدُّ من أوائل مراكز الفكر المتطرّف في آسيا الوسطى، وقد تكون الهدف الأساسي للأفكار الإصلاحية، كانت تشكّل مركزاً إسلامياً أصيلاً يصلح لإيصال رسائل سياسة موسكو الخارجية إلى العالم الإسلامي كلّه. وباختيار الروس سمرقند عاصمةً، تمكّنوا من تمويه واقع استمرار استعمارهم الذي كان ليتجلّى لو اختاروا طشقند، مقرّ الحاكم العسكري الروسي سابقاً والتي تضمّ جالية روسية كبيرة. كانت مباني سمرقند من حيث هندستها الرائعة تشهد على قدرة الإسلام، قبل عهد الأمير تيمور بزمن طويل، على ابتداع تحف فنية بارزة في آسيا الوسطى، كانت لتصبح صلة الوصل بين الهوية الأوزبكيّة التقليدية وتلك الحديثة. إلا أن نقل مركز عاصمة جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية من سمرقند بعد أقلّ من ست سنوات، أبطل ذلك الارتباط الوثيق بسبب إعادة قلب الحياة الإديولوجية والثقافية الأوزبكية إلى مدينة طشقند الخاضعة للسيطرة الروسية، والتي تضمّ عدداً قليلاً نسبياً من الصروح والمؤسسات الإسلامية البارزة[1].

قبل ذلك الوقت، كان التركستانيون وشعوب الوحدات السياسية الأخرى في آسيا الوسطى يَعُدُّون أنّ معظم الاختلافات الإثنية لم تكن مهمّة في الفنّ والدين. كانت مجموعة المفكّرين المتعددي الإثنيّات الّذين تحلّقوا حول عبد الرؤوف فِطْرَت في طشقند في العام 1918، بعد فراره من موجة العنف في بخارى، تطلق على نفسها اسماً مترفّعاً عن الانتماء الإثني هو: «چَغطاي گورنگى» (حلقة چَغطاي للحوار)، وكانت، على غرار غيرها من مجموعات الحوار الناشطة، تعمل خارج إطار المؤسسات الثقافية الشيوعية. قبل أن تقضي السلطات على «حلقة چَغطاي للحوار» في العام 1922، كانت هذه الأخيرة قد أحرزت تقدّماً في مجال تعليم التلاميذ التركستانيين التاريخ المكتوب والآثار الأدبية التركستانية (چَغطاي). تجدر الإشارة إلى أنّ عدداً كبيراً من المفكّرين في آسيا الوسطى في عشرينيات القرن العشرين اعترضوا على خطّة روسيا القاضية بتقسيم آسيا الوسطى على

(1) غ. ر. رشيدوف، «سمرقند- pevaia stolitsa uzbekskoi SSR»، Obshchestvennye nauki v Uzbekistane، رقم 9 (1970): 50-55.

أساس إثنيّ، الأمر الذي ظلّ يؤدّي إلى خلافات في أوزبكستان بعد العام 1924. ووفق منطق لا يخلو من الغرابة، اتّهم المنظّرون المثقّفين المناهضين للتمييز الإثني بالشوفينية القومية (millätchilär) وباتت خطابات الناطقين باسم الحزب تتركّز حول آراء المثقّفين المتعلّقة بأسماء المجموعات والمناطق.

وفي إطار عملية إعادة صياغة تاريخ آسيا الوسطى، قلّل الروس، من علماء منظرين وخبراء في الشؤون العامة وأتباعهم، من شأن تسمية المجموعات ومعانيها، خلال حرمان المجموعات من أسمائها، ثُمَّ تدخّلهم تدخُّلاً مباشراً في تسمية التركستانيين الذاتية. وقد تمّ ذلك على الرغم من، أو ربما نتيجة للممارسة وللنظرية السّوڤييتيّة اللتين أثبتتا بما لا يقبل الشكّ رأي المنظّرين السّوڤييت القائل إنَّ أسماء المجموعات والمناطق والمعالم الطوبوغرافية لها أهميّة كبيرة في مجال التربية والدعاية السياسية. إلا أن الذين تولّوا الترويج للشيوعية لم يستوعبوا تماماً أنّ اسماء المجموعات والأفراد ترتبط ارتباطاً وثيقاً وعميقاً بهويّتهم الروحيّة، وهي ظاهرة فسّرها المنظّرون السّوڤييت كلّ على طريقته.

في أثناء عملية تقسيم آسيا الوسطى والمناورات التي سبقتها بين عامي 1923 و1925، لم يول المسؤولون أهمية تُذكر للأسماء التقليدية الخاصة بالمناطق والمجموعات في آسيا الوسطى. وعندما أصبحت كلّ من تركستان وبخارى وخوارزم جمهوريّات سوڤييتية، تجاهلت السلطات في ذلك الوقت الآثار النفسية والثقافية لذلك التغيير الاعتباطي المفاجئ في هوية المجموعة على السكان. ثُمَّ إنها لم تمهل الناس إلا أشهراً معدودة للاستعداد قبل أن تعمد إلى تغيير جذري لأسماء استعملت طوال عقود أو حتى قرون. وقد عكس ذلك ازدراءها لأسماء المجموعات والمؤسسات والمناطق والمعالم الجغرافية التقليدية في آسيا الوسطى. وفي هذا الإطار، استُبدلت التسميات القديمة «خوجند» و«پيشكيك» و«دوشانبِه» في جنوبيّ آسيا الوسطى بتسميات «لينين أباد» و«فرونزة» و«ستالين أباد». تجدر الإشارة إلى أنّ هذا التشويه لم يطل مدن أوزبكستان التاريخية والأكبر مساحة نظراً لشهرتها الواسعة ولتاريخها وأعداد سكّانها، وهي عوامل حالت دون تلاعب المنظّرين السّوڤييت بأسمائها.

في أواخر العام 1926، قدّم مسؤولون مشروع قانون يقضي بإعادة تقسيم أوزبكستان.

عوضاً عن الولايات السبع المقسّمة إلى 23 محافظة (tomäns) و241 قضاء (kent jayis)، التي ورثتها جمهورية أوزبكستان السّوفييتيّة الاشتراكية، عمدوا إلى تقسيم الأرض والشعب إلى عشرة أقاليم (Okrug) مؤلّفة من 87 مقاطعة (rayon)، وبات التقسيم بذلك روسيّ الطابع بعد أن كان له طابع وسط آسيويّ. وتجدر الإشارة إلى أنّ الذين وضعوا هذا التقسيم لم يطلقوا تسميات أجنبية على أيّ من الأقاليم العشرة الجديدة أو المقاطعات السبع وثمانين، بل إنهم سمّوها: خوارزم، بخارى، أورطه زَرَفْشان، سمرقند، طشقند، خوجند، قوقان، أنديجان، سورخان داريا، قشقا داريا. ومن بين المقاطعات والقرى المذكورة في قانون إعادة التقسيم وردت أسماء قبلية قديمة كإسم مقاطعة «مانگيت» في إقليم خوارزم، وقريتي «درمانشه» و«قوراما قپچاق» في إقليم أنديجان. كما ورد الكثير غيرها من الأسماء العائدة إلى قبائل قديمة على مسوَّدات الخرائط ومنها مواقع قريتي «قپچاق» و«خِطاي» في إقليم خوارزم، وقرية «كاتا مينغ» في إقليم «أورطه زَرَفْشان» ومئات غيرها على الأرجح.

نستنتج من هذه العيّنة أنّ الأشخاص الذين كانوا يتنقّلون على طرقات أوزبكستان في ذلك الوقت ما كانوا ليستغربوا أسماء الأماكن. فتلك الأسماء كانت واقعية وأساسية، وكانت تشبه النغمات التي من صميم الحياة الثقافية في آسيا الوسطى. وبينما تابع كبار المسؤولين وضع مشاريع القوانين ورسم الخرائط، كانت الحياة القبلية الفعلية تستمرّ في أوزبكستان. ففي وحدة قشقا داريا الجديدة، بالقرب من مركز الإقليم في بلدة «بهبودي» (التي كانت تُعرفُ باسم «قرشي»، وقد أعيدت تسميتها نسبة للقائد التركستاني المُصلح (حركة «جديد») الذي استُشهد في العام 1919)، احتلّت قبيلة «كونگرات» الجزء الجنوبيّ الشرقيّ من إقليم «قشقا داريا»، يضاف إلى مقاطعة «تنگي خرم» وإلى أجزاء من مقاطعتَي «بايسون» و«شير أباد» المتاخمَتين لإقليم «سورخان داريا». وفي «تنگي خرم»، أنَّه كانت منازل القبيلة، المقسّمة إلى خمس عشائر، والبالغ عددها 1604 منازل، تشكّل نحو 23 في المئة من مساكن المقاطعة التي كان معظم سكّانها ينزحون عادة نحو التلال السفحية حيث مساكنهم الشتوية، عابرين مسافة تناهز 110 كيلومترات. في مقاطعة «ينگي قازان أريك» في إقليم سمرقند، كان أفراد قبيلة «مانگيت» يشكّلون الجزء الأكبر من السكّان. جنوباً في مقاطعة «داناو» في إقليم «سورخان داريا»، كانت الغالبية الأوزبكية تتألّف تأليفاً رئيسيًّا من قبيلة «يوز» (يوز) وعشيرتيها، «قرا تِمغه لي» و«التركمان»، يضاف إليها قبيلة

«درمان» وبعض أفراد قبيلة «كونگرات». وكانت نسب كبيرة من العائلات في أقاليم عدّة تنتمي إلى القبائل الأوزبكية العديدة كقبيلة «قپچاق» في مقاطعتي «بالقشي» و«نارين» في إقليم «أنديجان». وقد تبيّن للمسؤولين نتيجة استطلاعات رأي أنّ نسبة كبيرة من الأوزبك حافظوا على هويتهم القبلية الراسخة بعد تقسيم آسيا الوسطى[1].

لذلك، ولأسباب عديدة أخرى، شعرت قيادة جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية المحلية بضرورة تعميم اسم الشعب والوحدة الإدارية الإقليمية الجديد الذي سبق أن أُقرّ. وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أنّ اللجنة الثورية الأوزبكية – «إنكوم» – اضطلعت طوال شهرين ونصف بدور حكومة مؤقّتة للجمهورية الاتحادية الناشئة، وقد زالت فور انعقاد «المؤتمر التأسيسي الأول لجمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية»، أي بتاريخ 13 فبراير/ فبراير 1925. ولكن قبل أن تحلّ حكومة الجمهورية الاتحادية محلّ لجنة «إنكوم»، تكشّفت تلك اللجنة المؤقتة عن نزعة عرقية متّقدة أجّجها تقسيم آسيا الوسطى.

بدايةً، في الخطاب الرسمي الموجّه إلى «شعب أوزبكستان العامل»، امتدح رئيس لجنة «إنكوم»، فيض الله خوجه، الجمهورية الأوزبكية الجديدة بوصفها جمهورية من الأوزبك ولهم. وقد اقترف بذلك خطأً فادحاً بنظر السلطات العليا، إذ إن الخطاب بني على فهم خاطئ لدرجة التطابق بين المجموعة الإثنية والوحدة الإدارية الإقليمية التابعة للاتحاد السّوڤييتي التي تحمل اسم تلك المجموعة، وفقاً للسلطات السياسية في روسيا. وسرعان ما تلاشى وهم قيام جمهورية أوزبكية حقيقية كان خوجة ورفقاؤه قد وثِقُوا في العام 1924 وفي مطلع العام 1925 في إمكان تحققه، إذ تبيّن لهم أنّ «أوزبكستان» كانت محض تسمية لا ترمز إلى المكان والشعب اللذين تحمل اسمهما. لم يكن يحقّ لفيض الله خوجه أو لغيره أن يسمّوا الوحدة علناً «الجمهورية الأوزبكية» بلغتهم التركية، بل كان عليهم أن يتعلّموا التسمية الصحيحة، «جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية» المجرّدة من الدلالات الإثنية، والتي كان الهدف منها خلق شرخ بين اسم البلاد والتسمية الإثنية.

---

(1) Ozbekistan ijtima'I shoralar jomhoriyati ishchi wa dihqan hokomatining qanon wa boyroqlarining yighindisi، رقم 35/ 36 (16 ديسمبر، 1926): 673-74، 679-84؛ Materialy po raionorovaniiu Uzbekistana, Kratkaia kharakteristika proektiruemykh okrugov I raionov، المجلد 1 (سمرقند: Izdanie TsKR Uz، 1926)، ص 8، 63، 129-39، 148، 155-56، 175 والخريطة رقم I-XII.

«أزبكة» أوزبكستان

بعد هذا الدرس، بعض الشَّيء من التعويض، بدأت لجنة «إنكوم» عملية «أزبكة» لنشاط الحكومة -التي كان الغرباء يسيطرون عليها آنذاك سيطرةً كبيرة- ولموظفيها، بوساطة فرض اللغة «الأوزبكية» في تسيير الشؤون الإدارية بغية التمييز بين الأوزبكيين وغير الأوزبكيين[1]، وتطبيق الفصل بصورة رسمية. تلك الخطوة التي سُمّيت «yerlilashdirish» (توطين/تأصيل) أو «ishlarni ozbek tilida yorgozish» (تسيير الأعمال بالأوزبكية) كانت تهدف إلى تغيير لغة الإدارات والحكومة، ثُمَّ، قد كانت تفرض على الروس أو غيرهم من الغرباء العاملين في القطاع العام في آسيا الوسطى إمّا أن يتمكّنوا من اللغة الأوزبكية كتابة وقراءة وإمّا أن يستقيلوا من وظائفهم. والأهمّ أنّ ذلك التدبير قضى بتعيين موظّفين أوزبك بدل الغرباء في المؤسسات الرسمية والعامة والتعاونية والاقتصادية وغيرها من المؤسسات المتخصصة. من الناحية النظرية، كان يفترض بعملية تأميم (milliylashdirish) أبرز الهيئات والمستخدِمين في الجمهورية الاتحادية الجديدة أن يقلّص الإرث الاستعماري الذي خلّف أكثرية من المسؤولين غير المنتمين إلى شعوب آسيا الوسطى في مراكز بارزة في البلدات والقرى الأساسية. ولكن على أرض الواقع، استلزم عزل جزء من الروس والأوكرانيين واليهود الأوروبيين وغيرهم من السّوڤييت الغربيين من مراكز أساسية في آسيا الوسطى وقتاً طويلاً. في الأول من مارس 1928، بيّنت الإحصاءات أنّ نسبة ما كان يعرف بالموظّفين الأوزبك في الهيئات الرئيسية في البلاد بلغت 23.5 في المئة. بحلول الأول من سبتمبر/ سبتمبر 1930، كانت تلك النسبة قد تراجعت إلى 22.6 في المئة، مع أنّ اللجان المركزية للحزب الشيوعي الأوزبكي ومكتب الحزب الشيوعي الاتحادي في آسيا الوسطى واللجنة التنفيذية المركزية في أوزبكستان كانت قد عزمت جميعها على إتمام عملية «أزبكة» المؤسسات والإدارات قبل ذلك الوقت. وقد دفع هذا الوضع أحد القادة

---

(1) «Ozbekistan ijtima'I shoralar jomhoriyati inqilabiy kamitatining mihnatkashlarga khitabnamasi»، «Ozbekistan ijima'I shoralar jomhoriyatu inqilab kamititining qararlari»، رقم 1 (8 يناير / يناير، 1925): 1-2؛ «Ishlarni ozbek tilida yorgozish ham ozbekstan jomhoriyatining inqilabi kamititi khozorida markazi yirlashdirish hay'ati wa mahallarda mozafat yirlashdirish hay'atlari tozolish toghrisisa; Ozbekistan Sawet Satsialistik Respunlikasining barpa etilishi «31 inchi sikabr 1924inchi yil San 48 (طشقند: Ozbekistan SSR Fanlar Akademiyasi Nashroyati، 1958)، ص. 177.

الشيوعيين الأوزبك في سمرقند إلى التعبير عن خيبته بالقول: «ما يحدث هو أنّ الأوزبك والحوذيين الأوزبك يتسلّمون رئاسة المؤسسات؛ أحدهما الراكب والآخر السائق، والرّوس هم من يدير العمل. أهذا ما نسمّيه «أزبكة»؟ أليس هذا استعماراً روسياً؟»

بين ليلة وضحاها، بدا أنّ السيطرة على الهيئات السياسية في آسيا الوسطى أدّت إلى قيام قاعدة جديدة بهدف الحدّ من الهيمنة الروسية على البلاد. وفي هذا السياق، إنّ معظم التركستان المثقّفين لم يسعوا إلى ذلك في البداية، ولكن بما أنّ فوائد الهوية الأوزبكية ظلّت غير ملموسة حتى أواخر العام 1925، أدّى الجور الواضح في مجال التوظيف إلى نوع جديد من العصبية الإثنية[1].

بعد عام تقريباً على تأسيس السلطات الروسية جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية، دعا القادة الثقافيون في هذه الوحدة الجديدة المثقّفين إلى أوّل لقاء رسميّ لهم في ظلّ الجمهورية الاتحادية. وفي العام 1920، حثّ مفوض الشعب لشؤون القوميات في جمهورية روسيا الاتحادية الاشتراكية السّوڤييتيّة، ستالين رفقاءه في مختلف أرجاء البلاد إلى استمالة الإنتلجنسيا (النخبة المثقّفة) المحلية إلى النشاط السّوڤييتي:

إنّه لمن غير الحكيم، لا بل إنه من غير الملائم... أن ننبذ مجموعات المثقّفين المحلّيين المعدودين، والتي قد ترغب حتى في خدمة الشعب إنما تجد أنفسها عاجزة عن ذلك، ربما لأنها تشعر، وعلى اعتبار أنها غير شيوعية، بأنّها موضع ارتياب وتخشى من احتمال أن تتعرّض للقمع.

إلا أن المثقّفين الذين شاركوا في التجمّع الذي عقد في العام 1926 فاجأوا قادة النظام البروليتاري في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية وأمناءه بمناقشتهم العلنية لتركيبة الجمعية نفسها إلى جانب الموضوعات الواردة على جدول أعمالها. كان من الواضح أنّ المثقّفين توقّعوا سماع مناقشات حرّة حول الموضوعات المهمّة، وتصرّفوا على ذلك الأساس. وعلى ما يبدو، إنّ عدم رضى القادة الشيوعيين الأوزبك عن المنحى الديمقراطي المفاجئ الذي اتخذته أعمال المؤتمر الأول، حال دون نشر كامل محضره. إلا أن بعض التقارير الصحفية الموجزة وبعض تعليقات المسؤولين كانت كفيلة بإخراج

---

(1) ب. ريساكوف، «Praktika shovinizma I mestnogo natsionalizma»، Revoliutsiia I natsional’nosti، رقم 8/ 9 (ديسمبر 1930): 29، 31.

بعض الخلافات إلى العلن، وهي جديرة بأن نناقشها هنا. افتتح المؤتمر الأول للإنتلجنسيا (غير المثقّفين) (Birinchi Ziyalilär Qurultayi) في سمرقند في 20 فبراير/ فبراير 1926 (أو ربما 1927 - فالمصادر تختلف حول التاريخ المحدد). ومن الخلافات التي تسربت إلى العلن أنّ السّاسة المعارضين للمثقّفين ذوي الميول الديمقراطية، اتّهموهم بالشوفينية (التعصب القومي) وبمناهضة الثورة لأنهم قاوموا المساعي الهادفة إلى التمييز بين فئات المثقّفين في المؤتمر. وقد اعترض هؤلاء المثقّفون أيضاً على مساعي إخضاع المعلّمين في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية لسلطة الحزب الشيوعي ومجالس السّوڤييت، كما رفضوا الشعارات المطروحة على المؤتمر، والداعية إلى «توحيد المعرفة والعمل»، و«محو الأمّيّة»، وجعل «البروليتاريا السياسية أساس الثقافة»، و«سلوك الطريق المباشر إلى الشيوعية»، و«محاربة القوميين». وقد عملوا جاهدين لمنع الساسة الشيوعيين من تقسيم المثقّفين إلى طبقة برجوازية وأخرى عاملة، على وفْق تعبيرهم. فكانت المواجهة بين الساسة الشيوعيين في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية، الواثقين في الطبقية، والمثقّفين المتمسّكين بمبدأ المحافظة على «جماعة واحدة من المثقّفين الأوزبك» الذي يرفضه الشيوعيون. كما أنّ هؤلاء المفكّرين ما كانوا يفهمون عدم سماح المسؤولين لأيّ كان بمخالفة آراء قيادة الحزب (firqä yolbashchilighi) أو الإنتلجنسيا التابعة له، الأمر الذي زاد من استياء القيادة الشيوعية في الجمهورية الاتحادية. وقد تذمّر المسؤولون المستاؤون من كون المثقّفين لم يفهموا أنّ وحدة الحزب تتطلّب تبعيّتهم، لا تشكيكهم ومقاومتهم. لم يكن هؤلاء قد استوعبوا بعد مبدأ عصمة الشيوعية.

يضاف إلى تلك المسائل الإجرائية، أنَّه اعترض المثقّفون الأوزبك على معظم بنود جدول أعمال المؤتمر. وقد أشارت التقارير الإخبارية إلى أنّ المؤتمر «اتّخذ طابعاً سياسيّاً» لأنّ المثقّفين ناضلوا من أجل غاية (ghayä) المحافظة على نفوذهم في الصحافة والمدارس، وتعميقها. وجاء فيها «أنّهم [المثقّفين] بدأوا بدايةً جدّية سعيهم الدؤوب إلى استمالة [عقول] الشباب، وقد استعدّوا أكثر من أيّ وقت مضى». في المقابل، بدأ القادة يعرّفون الخطيئة بطريقة جديدة، وتماماً كالموجّهين الإسلاميين في الأوقات السابقة، كانوا يهددون المخالفين بعقوبات قاسية وبالجحيم. كان القادة الشيوعيون في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية (وخارجها) عاجزين عن مواجهة المنافسة الإيديولوجية

التي غذّت حركة «الجديد». وقد عكست طريقة تفكير المسؤولين في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية في بدايات «الأوزبكية» الحقيقية التصلّب الذي تميّز به الماركسيّون في الاتحاد السّوڤييتي[1]. وفي ما قد يُعَدُّ رداً على هذا الاختلاف، بدرت عن حكّام المنطقة الجدد تصرّفات تعسّفية تنمّ على غضب شديد تجاه رعاياهم. وبدل أن يعبّروا عن المصالحة الوسط آسيوية التقليدية، كانوا يَعُدُّون كلّ مواطن يفكّر بطريقة مستقلّة مخالفاً، ولاسيّما إن كان من الشيوعيين.

وفي الإطار عينه، إنّ القيادة أخذت تهدّد المنشقّين عنها في أيّ من نواحي الحياة العامة بالانتقام الجسدي. نتيجة لذلك، عندما علّق أمين عام الحزب الشيوعي الأوزبكي في خلال المؤتمر الثاني للحزب في نوفمبر/ نوفمبر 1925 قائلاً: «نظراً إلى كون هؤلاء الرفاق قد أقرّوا بأخطائهم علناً أمام الحزب، فإننا سنَعُدُّ ندمهم النابع من أعماق قلوبهم «كافياً» لغفران جُنحهم [gunhahlär]»، فإنّ المثقّفين أخذوا كلامه على محمل الجدّ، إذ إنه ألمح إلى العنف الذي سيواجَه به المفكّرون الأوزبك المستقلّون على الصعيد الاجتماعي والثقافي والسياسي[2].

بدأ تطبيق سياسة الحزب الشيوعي الرامية إلى تقويض رمز آخر من رموز حضارة آسيا الوسطى وعوامل وحدتها في خريف العام 1926، حين أوعزت حكومة جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية إلى القادة الأوزبك بأن يبدأوا استعمال الأبجدية الأوزبكية الجديدة (بالحروف اللاتينية) في مقاطعات الجمهورية الاتحادية ومراكزها. وقد نصّ القانون على تعيين لجنة مركزية تتولّى استبدال الأبجدية العربية التقليدية المعدّلة بأخرى سمّوها لاتينية، وتمويلها. كان مسلمو آسيا الوسطى، شأنهم شأن معظم المسلمين في تلك الحقبة، يَعُدُّون العربية أساسية ومقدّسة فيما يخصُّ ثقافتهم، وذلك لارتباطها

---

(1) رحيم إناغاموف، Ozbek ziyalilari (طشقند: Tipolitografiia رقم 1، 1926)، ص. 30؛ منّان رامز، «Ziyalilar qurultayining galdagi wazifalari»، Ma'arif wa qgutghuchi، رقم 6 (يونيو/ يونيو 1927): 3؛ إ. ستالين، «Politika sovetskoi vlatsi po natsional'nomu voprosu v Rossii»، Zhizn'natsional'nostei، 10 أكتوبر، 1920، ص. 1.

(2) Ozbekistan kammonist (balshawuk) qurultayi Ilnchi firqasining lar. (22 yil 1925inchi 30-noyabr). Qurultayining hisabi (سمرقند: Ozb, Kam. (Balshawiklar) Firqasi Markazqomining Nashri؛ طشقند: Ozbekistan Dawlat Nashriatining Birinchi Basmakhanasi، 1926)، ص. 467.

بالشكل الكتابي للقرآن الكريم وغيره من النصوص المقدّسة التي تقوم عليها المعتقدات الإسلامية. ومع أنّ نظام الكتابة في آسيا الوسطى لم يكن قد تغيّر بعد، إلا أن هذا التطوّر زاد من مخاوف الأوزبك من الحكومة الجديدة[1].

في هذا الإطار، وبغية التَّثبُّت من أنّ الأعمال الأدبية القديمة التي يحتفظ بها الأوزبك ويقرأونها ويطبعونها ويمثّلونها مقبولة، أصدرت سلطات جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية، في خلال سنتين من إنشاء الجمهورية الاتحادية، مراسيم فرضت فيها قيوداً مشدّدة على أرشيف المسرحيات المسموح عرضها في مجال الترفيه العام. وقد شكّلت حكومة جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية «لجنة رئيسية للإشراف على الأرشيف المسرحي» في مارس 1927، مما عزّز الرقابة التي كان «مجلس مفوّضي الشعب» قد فرضها بصورة رسمية في 15 يوليو/ يوليو 1925. وقد أناط المرسوم الجديد مسؤولية الرقابة المسبقة بثلاثة من كبار الموظّفين في أوزبكستان، مع أنّ أيّاً منهم لم يكن بالضرورة ولا على الأرجح أوزبكياً. تألّف هؤلاء من: (1) رئيس عيّنه مكتب الرقابة الأدبية، Uzglavlit، (لحماية أسرار الدولة)، و(2) عضو في الهيئة الرئيسية للتثقيف السياسي، و(3) عضو في «لجنة أمن الدولة» (GPU- جهاز الاستخبارات)، التي حلّ محلّها في وقت لاحق جهاز KGB. وقد فرضت حكومة جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية نيل كلّ عمل مسرحي أو موسيقي أو سينمائي، حتى عروض السيرك والمسرحيات الشعبية، موافقة اللجنة على كلّ عرض من عروضه. أضف إلى ذلك، أنَّ الحكومة أمرت اللجنة بتشكيل لوائح دورية بأسماء الأعمال الموافق عليها وتلك الممنوعة، ونشرها، كما منحت اللجنة السلطة التأديبية لتتولى استدعاء المخالفين للمثول أمام السلطات الجزائية. على صعيد البلدات الأصغر، كانت تلك المهمّات تقع على عاتق مفتّشي الشؤون الصحافية أو هيئات التثقيف السياسي التابعة للمقاطعات، وقد فرض المسؤولون على وزارة التربية أن تصدر تعليمات بتنفيذ هذا المرسوم إلى جميع الجهات المختصّة. أدّت مجموعة القوانين الشاملة تلك إلى استحالة عرض المسارح مسرحيات تعود إلى حركة «الجديد» أو مسرحيات شرق أوسطية، كما حالت دون تأدية المغنّين الشعبيين الملاحم الوسط

---

(1) Ozbekistan ijtima'I shoralar jomhoriyati ishchi wa dihqan hokomatining qanon wa boyroqlarining yighindisi، رقم 25 (30 أكتوبر، 1926)، المادة 117، ص. 458-62.

آسيوية لأنّ المحتوى الإسلامي للأدب التقليدي ولأدب «الجديد» يزعج موظّفي الرقابة. وقد جاء المرسوم ليكمّل سلسلة من التشريعات التي لا تقلّ صرامةً والتي تحكم عملية نشر الأعمال الأدبية[1].

كانت غاية واضعي القوانين الحؤولَ دون وقوع صدامات فكرية كالتي طبعت «المؤتمر الأول لمثقّفي جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية»، فالقادة الشيوعيون ما كانوا ليقبلوا المعارضة الإيديولوجية على المنابر ولا على الورق. وسرعان ما نظّموا مؤتمراً ثانياً للمثقّفين في 2و3 أكتوبر/ أكتوبر 1927، ولكنّهم دعوا أولاً إلى مؤتمرات تحضيرية في مدن خارج سمرقند. في مؤتمر «فرغانة» – الذي كان أول مؤتمر للمثقّفين يشهده ذلك الإقليم – عرض شخص روسيّ (وليس أوزبكياً) يدعى ألكسندروف «المهمّات العاجلة للإنتلجنسيا في مجال النضال الإيديولوجي». وقد فهم الحضور من خيار الخطيب ومن الموضوع المطروح أنّ الحزب الشيوعي لم يكن يَعُدُّ الأوزبك قادرين على استمالة المثقّفين في بلدهم. تكلّم ألكساندروف مراراً وتكراراً على «الإنتلجنسيا الكادحة» المؤلّفة من عمّالٍ متعلّمين أو شبه أميّين، مميّزاً إياها من جماعة المثقّفين التقليديين المزعجين. كما اتّهم المنشقّين بتعليم أولادهم في مدارس تقليدية أو مدارس قرآنية، وبأنهم بذلك «يفسدون العقول اليافعة الشابة بمختلف أشكال التحامل والهراء الديني». وأضافت التقارير أنّ ذلك المؤتمر «أعرب عن احتقاره لهؤلاء الأشخاص موجّهاً إليهم تحذيراً شديد اللهجة»، كما جاء فيه أنّ «بقايا تابعي حركة «الجديد»، المرتدّين على توجيهات موسكو ولينينغراد... كانوا يرسلون الأحداث اليافعين إلى أماكن مثل إسطنبول، ذات الميول القومية التركية». وقد تابع المنظّرون طوال عقود نشر وهم الخطر الذي تشكّله النزعة القومية التركية.

بعد إعلان العواقب الوخيمة التي قد تنجم عن الاستمرار في معارضة التعليمات الشيوعية، أوجز المؤتمر أولويات المثقّفين وواجباتهم الرئيسية، وهي: (1) العمل ضدّ الإيديولوجيات الغريبة عن البروليتاريا الفقيرة، (2) استخدام العلم ضد الخرافات الدينية،

---

(1) «Ozglawlit hozorida ripirtoar ostidan nazarat qiladirghan bash qomita toshrisidaghi nizamlarni Ozbekistan ijtima'I shoralar jomhoriyati ishchi oa dihqan hokomatining «'amalga qoyish haqida qanon oa boyroqlarining yighindisi، رقم 9 (7 مارس 1927)، المادة 45، ص. 199–202.

(3) تحرير النساء الشرقيات، (4) تطوير تدابير الحكومة السّوڤييتيّة والحزب الشيوعي في مجالي التعليم والثقافة، (5) «توحيد المثقّفين المجلسيين الكادحين تحت قيادة [rähbärlik] الحزب الشيوعي في النضال الإيديولوجي، بغية القضاء على التحامل الديني الذي أفسد إنسانية العمّال إفساداً عامًّا[1]».

تغيير النظام التعليمي

قبل المؤتمر الثاني للمثقّفين، كشف قادة جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية عن برنامج عمله الذي أشار إلى أنّه سيتطرّق فقط إلى الموضوعات التي حددها مسؤولو الحزب مسبقاً. وورد في هذا الإطار أنّ المؤتمر سيناقش بدايةً الإنجازات التي حققها المثقّفون حتى تاريخ المؤتمر، وسيدعم مكانة هذا القطاع في النضال السياسي. ومن البنود الأخرى على جدول الأعمال: الذكرى العاشرة للثورة البلشفية، ومسألة تحرّر النساء الشرقيات، والنضال الإديولوجي، ومحاربة الإمبراطورية، وقيادة الحزب الشيوعي الثقافية، والتحوّل من الأبجدية العربية إلى الأبجدية الرومانية، وزيادة عدد المراسلين من الفلاحين والعمال في صفوف الصحافة «الحمراء» (لمواجهة الزيادة في مراسلي الصحافة التابعة لحركة «الجديد»)، إلخ. وتجدرالإشارة إلى أنّ البند الأول المشؤوم من جدول الأعمال – الذي وُضع بالاستناد إلى تجربة المؤتمرات السابقة – يكاد يكون الوحيد الذي لم يتمّ الاتفاق عليه بالإجماع. وقد أقرّ المؤتمر مواقف إيديولوجية متطرّفة في مجال التعليم من شأنها أن تؤثّر في قطاع التعليم الأوزبكي، ومنها الفقرة السادسة من مقرّرات المؤتمر: «المدارس التقليدية لا تناسب أسلوب الحياة الحالي، وهي من مخلّفات الجهل الذي يُعيق تقدّمنا الثقافي. لذلك إنّ المؤتمر يطالب بما لا يقبل المساومة بإزالتها في القريب العاجل. إنّه لمن الملحّ ألا نسمح باستمرار المدارس الابتدائية التي قام المسلمون بإصلاحها».

كانت تلك نهاية المؤسسات التعليمية الإسلامية التقليدية وتلك العاملة وفق «المنهج الإسلامي الجديد». فقد أضعفت السلطات المدارس الإسلامية بوساطة الامتناع عن دفع مستحقات المدرّسين ومصادرة هبات الوقف التي كانت تعتمد عليها. وعلى الرغم من

(1) «Farghana ziyalilar qorolyati nima dedi?»، Ma'arif wa oqutghuchi، رقم 6 (يونيو 1927): 54-55.

شحّ الموارد الاقتصادية السّوڤييتيّة الذي أجبر كلّ المدارس السّوڤييتيّة تقريباً في آسيا الوسطى على إقفال أبوابها، فإنّ عقائد القادة الشيوعيين المتعصّبين المعادية للدين لم تكن لتسمح لشبكة المدارس المسلمة بالاستمرار، مع أنّ المدارس السّوڤييتيّة لم تكن قد حلّت محلّها بعد. إبّان الخطة الخمسية الأولى (1928-1932)، صادرت الحكومة السّوڤييتيّة أموال المؤسسات الخيرية المسلمة وأنفقت ما تبقّى من الهبات، كما طبّقت بصرامة ما أسماه النظام «فصل الدين عن المدارس». في العام 1925، نقل مفوّض التعليم الأوزبكي رحيم إنوغاماو إلى المؤتمر الأوزبكي الشامل الأول لممثّلي مجالس العمّال والفلاحين والجيش الأحمر في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية، أنّ التعليم الرسمي كان يضمّ أقلّ من 1٪ من شبيبة الجمهورية الاتحادية. وفي هذا الإطار، إنّ إحدى نتائج الدوغمائية السّوڤييتيّة التي قضت على المدارس التقليدية وتلك الخاضعة للإصلاح في آسيا الوسطى، تتجلّى من خلال إحصائيات أعداد الأميين الصادرة عن مجلس آسيا الوسطى الاقتصادي في العام 1931. فقد تبيّن أنّ نسبة المتعلّمين في جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة في الفئة العمرية ما بين 16 و40 عاماً – وهي الفئة الأكثر ثقافة بين البالغين – لم تكن تتخطّى 27.3٪ في العام 1930، أي بعد 13 عاماً من استيلاء البلاشفة على الحكم في تركستان، وأنّ 12٪ فقط من النساء في تلك الفئة كنّ غير أميّات. ومع ذلك، إنّ «المؤتمر الثاني للنهوض الثقافي وتنشئة العمّال»، وهو الاسم الجديد لمؤتمر المثقّفين، عمد إلى نبذ المثقّفين الذين اعترضوا في خلاله على إقفال المدارس القائمة في آسيا الوسطى. وفي حديث للسياسي الشيوعي البارز في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية أكمل إكراموف عن إنجازات ذلك المؤتمر، كشف هذا الأخير أنّ الشيوعية في آسيا الوسطى لم تكن تتقبّل المثقّفين:

حضر إلى هذا المؤتمر اللاحزبيّ شخصٌ من الذين يتكلّمون في كلّ مكان ضدّ السلطة السّوڤييتيّة، وكان ثمّة شاعر معروف -لا يختلف كثيراً عن الشخص الأول - كتب بضعة أبيات. وقد قال لهم الحاضرون في المؤتمر: «لا مكان في صفوف الإنتلجنسيا العاملة الأوزبكية لمن يعارضون السلطة السّوڤييتيّة، ولمن يعارضون الطبقات العاملة»، وطُرد الرجلان بالإجماع من المؤتمر. هذه طريقتنا في معالجة مشكلة القومية.

اعتمد الساسة السّوڤييت الإكراه والإخضاع في إدارتهم شؤون أوزبكستان. وفي أواخر العام 1927، لم يعد فرع الحزب الشيوعي في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية يتساهل أبداً، وقد عزم على الرفض المطلق لذوي الآراء المستقلّة في صفوف الإنتلجنسيا التابعة له. كان الساسة يفضّلون عزل هؤلاء المثقّفين الذين يختلفون في وجهات نظرهم مع السلطة، بدل العمل على استغلال طاقاتهم. وقد لجأت قيادة الحزب الشيوعي إلى تلك الطريقة مع أنّ جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية كانت تعاني نقصاً حاداً في الأشخاص المتعلّمين وذوي الكفاءات للمساعدة على تسيير العمل في النظام التعليمي وغيره من فروع الجهاز الحكومي المسيطر. وقد قدّمت القيادة الجديدة الإيديولوجية الماركسية السّوڤييتيّة على المنطق السليم وتعليم الأطفال الأوزبك[1].

في النصف الثاني من عشرينيات القرن العشرين، شهدت أوزبكستان حملة منسّقة معادية للتنظير الفكري مع وصول النسخة الروسية من الأممية البروليتاريّة الماركسية. ولكن على الرغم من تلك الأجواء المعاكسة، برز في أوساط المثقّفين في آسيا الوسطى باحثون حكماء عاودوا الاهتمام بإبراز إرث آسيا الوسطى الفنّي والتاريخي والأدبي العظيم بوساطة جمع مقالاتٍ ونصوص في كتب وإعدادها للنشر. وقد اضطلع المستشرقون الروس أمثال ألكسندر سيمونوف (1873 - 1958) بدور أساسي في تلك الجهود، نظراً إلى معرفتهم العميقة بحضارة آسيا الوسطى، مما خوّلهم الحلول محلّ الأوزبك الذين منعتهم السلطات الإيديولوجية من إتمام تلك المهمّة. وعلى سبيل المثال، إنّ البروفسور سيمونوف اهتمّ في بداية مسيرته بإبداع المير علي شير نوائي، حتى إنّ أول مقال نُشر لسيمونوف وأول نصّ قصير مُترجم له تَركّزا حول هذا الشاعر القروسطي. إلا أن عمله الثاني حول المير علي

---

(1) ش. رحيمي، «Ikkinchi shora ziyalilar qurultayi aaldida»، Ma'arif wa oqutghuchi، رقم 9/ 10 (1927):9؛ [مانان رامز]، «Ortaq ramizning 'ozbekstanda ma'arif yolida qilimadighan nawbatdagi 'wa'zifalar' degan ma'rozasi boyincha qurultay tamanidan chiqarilghan qararlar»، Ma'arif wa oqutghuchi، رقم 12 (ديسمبر 1927): 89؛ ألكسندر ج. بارك، البولشفية في تركستان، 1917-1927 (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، 1927)، ص. 244-45: Plan tret'ego goda piatiletki respublik Sredenei Azii (Kontrol'nye Tsifry na 1931 god)(طشقند: Sredne-Gosplan، Aziatskii، 1931)، ص. 134؛ Protokoly I stenograficheskie otchety s'ezdov I konferenstii kommunisticheskoi partii sovestskogo soiuza. Piatnadtsatyi s'ezd VKP(b). Stenegraficheskii otchet. Dekabr' 1927 goda، المجلد 1 (موسكو/ Gosizdat Politicheskoi Literatury، 1961)، ص. 168.

شير صدر بعد مدّة طويلة لأنّ تحديد تواريخ الطباعة لم يكن يتمّ وفق تقويم معتمد ولم يكُن يتحكّم هو فيه. تجدر الإشارة إلى أنّ مقال سيمونوف الأول وترجمته صدرا بمناسبة الذكرى الخمسمئة لميلاد المير علي شير المصادفة في 17 رمضان 1344 هـ (فبراير/فبراير 1926). كما صدر عدد من الكتب التذكارية في الشرق السّوفييتي خارج أوزبكستان، لأنّ آسيا الوسطى بأكملها وغيرها من المناطق التركية كانت تَعُدُّ المير علي شير جزءاً من تراثها. صدرت كتبٌ ثلاثة في «باكو»، وواحدٌ في «عشق أباد». وقد تولّى الزعيم الثقافي والشاعر التركماني «أحمد قول محمدوف» (189؟ -1933؟) ترجمة كتاب المير علي شير «محاكمة اللغتين» (1499) إلى التركمانية وأعدّه للطباعة، وكانت تلك المرّة الأولى التي ينشر فيها في العهد السّوفييتي (1925). أما الكتب الأذربيجانية «نوائي» و«علي شير نوائي» و«ديوان حسين باي قرا» فتضمّنت نصوصاً ودراسات عن لغة العهد التيموري وآثاره الأدبية أعدّها العالمان الأذربيجانيان إسماعيل حكمت وميرزا إبراهيمي، والعالم بكر چوبان زاده (1893-1937) من تتار القرم[1]. ومن بين كتب المير علي شير التي أعدّها الپروفسور چوبان زاده كتاب «الوقفية» (1926) وذلك في الوقت عينه الذي كانت السلطات الروسية تفرض فيه زوال ذاك التقليد الخيري من آسيا الوسطى، الأمر الذي عرّض العالِم لردود الحزب الشيوعي. فقد قام السّاسة باستبعاده هو والدكتور ألكسندر ساموليلوفيتش، اللذين أسهما إلى جانب عدد من العلماء الأجانب في نشر ثقافة آسيا الوسطى، بتهمة الانشقاق وقتلوهما في 1937-1938. تجدر الإشارة إلى أنّ الظروف السياسية أدّت إلى إغفال بيانات مؤلّفات الپروفسور چوبان زاده الصادرة بعد وفاته ذكرَ نسخته من كتاب «الوقفية»[2].

وفي الإطار عينه، كتب الدكتور عبد الرؤوف فِطْرَت، بصفته ضليعاً في الأدب الإسلامي الكلاسيكي في آسيا الوسطى، أبرز مؤلّف في أوزبكستان بمناسبة الاحتفال بالذكرى الخمسمئة لميلاد المير علي شير وفقاً للتقويم الإسلامي (القمري). وفي العام 1926، نشر الأستاذ فِطْرَت مقالاً في إحدى الصحف تحت عنوان «حول فنّ نوائي الشعري

(1) ألكسندر أ. سيمينوف، «Nevai» Shire-Alli-Persidskaia novella o Mir»، Biulleten' SAGU، رقم 13 (1926): 177-86؛ Shir. Sbornik k piatisotletiiu so dnia rozhdeniia--Ali-Mir (لينينغراد: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR، 1928)، ص. 167-74.

(2) س.د. ميلياند، Bibliograficheskii slovar' sovetskikh Vostokovedov (موسكو: Glavania Redaktsiia Vostochnoi Literatury، 1975) ص. 493-94، 601.

الفارسي وديوانه الفارسي»[1]، كما نشر في العام نفسه نسخته من ديوان حسين باي قرا، الحاكم التيموري وزميل المير علي شير على مقاعد الدراسة. كما قرّرت «أكاديمية العلوم في الاتحاد السّوڤييتي» إصدار مجلّد مُسَخَّر «للشاعر التركي، المير علي شير نوائي» في خريف العام 1926. وعندما صدر الكتاب باللغة الروسية بعد عامين، تضمّنت مقالات الأكاديميّ «ڤاسيلي بارتهولد» (1869–1930) فيه مقالاً طويلاً عن نشاط المير علي شير السياسي. ومن المؤلّفين والنقّاد الّذين أسهموا أيضاً في ذلك الكتاب بعض أبرز المستشرقين والمتخصصين في الحضارة التركية في روسيا في ذلك الوقت صامويلوڤيتش ويفغيني برتلز (1890–1957) وألكسندر روماسكيڤيتش (1885–1942). مع الإشارة إلى أنّ الكتاب لم يتضمّن أي مقال لمؤلّف من آسيا الوسطى[2].

تشير هذه التكريمات الأكاديمية للمير علي شير وأعماله الأدبية والدينية إلى أنّ العلماء الحكماء كانوا يَعُدُّون إنجازات الشاعر والحاكم التيموري جزءاً من تراث آسيا الوسطى وبقية الشرق الأوسط المسلم. أمّا المدَّة الطويلة الفاصلة بين صدور عمل الأكاديمي سيمونوف الأول حول المير علي شير وصدور عمله الثاني في العام 1938، فقد أشارت إلى تصاعد حدّة التوتّر الإيديولوجي في آسيا الوسطى حول تفسير التراث الثقافي وتبنّيه. ومن الكتب التي احتدم الجدل حولها، مقتطفات أدبية جمعها البروفسور فِطْرَت تحت عنوان «مختارات من أقدم الآثار الأدبية التركية » (1927)، وقد عالج فيه قاموس اللهجات ومختارات شهيرة لمحمود الكاشغري تعود للقرن الحادي عشر بصفتها تراثاً تركيّاً عاماً. وقد رفض البروفسور فِطْرَت في كتابه مبدأ فصل الباحثين حضارةَ آسيا وشعوبها على أساس انتماءاتهم الإثنية. أمّا الخلاصة الثانية التي خرج بها البروفسور (مختارات من الأدب الأوزبكي، 1928) فقد أثارت ذعراً أكبر في أوساط المنظّرين في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية وغيرهم من المنظرين الوسط آسيويين، إذ إنه سَخَّر معظم صفحات كتابه البالغ عددها 319 صفحة لكتابات المير علي شير وغيره من مؤلّفي الچَغطاي (التركية) وشعرائها في العصر التيموري[3].

---

(1) فِطْرَت، «Nawayining fars sha'irlighi ham uning fars diwani toghrisida»، Ma'arif wa oqutghuchi رقم 12 (24) (926!) [ص. غير معروفة]؛ Shir-Ali-Mir، ص. 171-72.

(2) المرجع نفسه، ص. 1.

(3) فِطْرَت، Eng eski turk adabiyatu namunalari (سمرقند: Ozbekistan Dawlat Nashriyatining Nashri,

وفي هذا الإطار، انتقد المنظّرون الشيوعيون النصوص لأنها كانت توحي بشمولية آثار آسيا الوسطى الأدبية، كما أنها أثارت غضب البروليتاريين لعجزهم عن استيعاب التصوّف الإسلامي والتديّن التام والتصورات الشعرية والخيال السحري للشعراء أمثال المير علي شير والسلطان حسين باي قرا. وقد وصف المنظّرون خلاصات الأدب القديم تلك في نهاية المطاف بالقومية، أي المعادية للسّوفييتيّة. واتُّهم البروفسور فِطْرَت وغيره من علماء آسيا الوسطى بالميل إلى الجَغطاي، وقد كانت تهمة سياسية خطيرة في تلك الأيام. مرّت الذكرى الخمسمائة لميلاد المير علي شير بهدوء فيما يخصُّ العامّة، أما في أوساط المثقّفين فقد أثارت أحداث 1926-1928 حالة من الغضب تفاقمت وتزايدت حدّة وحشيّتها في العقد التالي. ومع أنّ ذلك الصراع كان يشمل اختلافات دلالية حول معنى «جَغطاي» وغيرها من الصفات الغنيّة بالدلالات، إلا أنه تركّز حول مسائل فكرية أساسية كحرية امتلاك التراث الثقافي واستعماله بدل القيود الشديدة الناجمة عن تفسير الماركسيين الإيديولوجي المتزمّت. وقد وجد المثقّفون المناضلون في سبيل حرية دراسة حضارة آسيا الوسطى أنفسهم معرّضين للخطر على نحوٍ متزايد. والجدير بالذكر أنّه عندما كان المنظّرون الماركسيون يعجزون عن مواجهة الحجج المنطقية، كانوا يلجأون إلى القوة لحلّ المسائل على طريقتهم.

اهتدت مجموعات آسيا الوسطى بمعالِم أسمى من تسميات المدن ونبذ الحزب الشيوعي لهم إبان حالة اللااستقرار التي عمّت في عشرينيات القرن العشرين. فثمّة أشخاص كالشمس والمطر عند مجتمعاتهم، يغنون حضاراتهم ويتركون أثراً من خلال إسهاماتهم الثقافية التي تنتقل إلى الأجيال اللاحقة. أما المواقف من شخصيات كهذه فدائمة التبدّل؛ أحياناً لا يكون لوجود الشخص أيّ أثر لاحق، ولكن ثمّة حالات يكون فيها وجوده أساسياً فيما يخصُّ هوية المجموعة. وفي هذا السياق، إنّ الناس في آسيا الوسطى يذكرون المير علي شير نوائي من بين شعرائهم الكثيرين نظراً لقصائده الغنائية والسردية الرائعة. لكن مع حلول القرن العشرين، بات أسلوب المير علي شير المتقن ومفرداته المعقّدة تشكّل صعوبات جمّة للقرّاء العاديين والمتعلّمين على حدّ سواء، إلا أنه

فِطْرَت، Ozbek adabiyati namunalari (طشقند:-سمرقند، Ozbekistan Matba'a Ishlari Tristining Birinchi Ma'tba'asi، 1927)؛ إدوارد آلوورث، السياسات الأوزبكية الأدبية (لاهاي: موتون، Oznashr، 1928)؛ 1964)، ص. 53.

ظلّ معلماً بارزاً في ثقافة آسيا الوسطى. وعندما طالب البروفسور فِطْرَت بِعَدِّ المير علي شير أديباً أوزبكياً في العام 1928، لم يفهم النقاد البروليتاريون المفتقدون للإبداع والثقافة - والذين كانوا في أوج نفوذهم في آسيا الوسطى في تلك المدَّة - حكمة البروفسور، ثُمَّ ردّوا بالاشمئزاز والمقت، شأنهم شأن معظم الرجعيين. لم يتقبّلوا الأفكار الجديدة التي طرحها البروفسور فِطْرَت الذي ربط ربطاً مباشراً وإيجابياً بين الكاتب التيموري العظيم وثقافة جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية.

إبّان الإحياء الأكاديمي لذكرى المير علي شير في العام 1926 وبعده، أعلنت الجمعية الحكومية الرئيسية في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية لتعبئة المثقّفين بهدف خدمة أهداف الحزب الشيوعي - اتحاد الكتّاب السّوڤييت في أوزبكستان - موقفها الرسمي من ثقافة آسيا الوسطى في خلال اجتماعات (عقدتها) في العامين 1934-1935. وفي هذا الإطار، انتقد رحمت مجيدي، رئيس كل من اللجنة الأوزبكية في اتحاد الكتّاب السّوڤييت في أوزبكستان واللجنة التنظيمية لفرع اتحاد الكتّاب السّوڤييت الرسمي في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية، المثقّفين المعارضين للتفسير الإيديولوجي الشيوعي الديكتاتوري لثقافة آسيا الوسطى، وضايقهم. وفي خطاب أمام المؤتمر الأول لاتحاد الكتّاب السّوڤييت في موسكو في العام 1934، اتّهم مجيدي، من جملة أمور أخرى، الكتّاب والمثقّفين الذين سبق أن شاركوا بحلقات للكتّاب بجرم «محاولة جعل أدب الجَغطاي أساس الأدب الأوزبكي السّوڤييتي». لم يكن في إمكان المثقّفين الأوزبك أن يتجاهلوا اتهامات مجيدي السياسية نظراً لمكانته، ولاسيَّما أنّ ستالين كان قد بدأ ممارسة حكم الرعب والقتل في آسيا الوسطى وغيرها من مناطق الاتحاد السّوڤييتي[1].

وما كان من العلماء والكتّاب وغيرهم من المثقّفين الأوزبك إلا أن لجأوا إلى أنشطة أملوا بأن تقيهم تبعات اتهامات رحمت مجيدي وغيره من المنظّرين. فركّز بعضهم على الأبحاث الببليوغرافية بينما انكبّ آخرون على الترجمة، كما انصرف جزء منهم إلى دراسة مصادر قروسطية تتناول حقوق الملكية وغيرها من الموضوعات الاقتصادية. وفي هذا

---

(1) رحمت مجيدي، «Literatura Uzbekistana»، Literatura Uzbeksitana (موسكو: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo «Khidozhestvennaia Literatura»، 1935)، ص. 22، ألوورث، السياسات الأوزبكية الأدبية، ص. 158-62.

الإطار، أعدّ البروفسور فِطْرَت، بالتعاون مع عالم روسيّ، مجموعة مفسّرة من وثائق «قاضي أرغت» النادرة العائدة إلى القرن السادس عشر، وقد يكون ذلك آخر مؤلّف علمي نُشر له، إذ تبيّن لاحقاً أنّ خياره لم يكن صائباً. بدايةً، كان الكتيّب الصغير يلقي الضوء على الحقبة الشيبانيّة ورموزها القبلية - وهما موضوعان يشكّلان تهديداً للسلطات. أضف إلى ذلك أنّ عدداً من الوثائق التي اختارها المؤلّفان لم تكن ترتبط باتّفاقات أو خلافات اقتصادية محلية فحسب، بل أيضاً بصفقات تشمل الروس. على سبيل المثال، تفصّل الوثيقتان 15 و17 إعتاق سيّدين من آسيا الوسطى لاثنين من العبيد. في الأولى، حرّر سيّد يدعى مولانا كاظم بن خوجه عزيز شخصاً وُصف على أنّه «عبده الروسي الخاص، متوسط البنية، أسمر، سليم جسدياً، يناهز الستين من العمر، واسمه يوسف». في الثانية، حرّر خوجة مؤمن بن خوجة محمد حسين من دون قيد أو شرط «واحدة من إمائه، وهي روسية بيضاء الوجه، حاجباها كثيفان بعض الشيء، متوسطة الطول، سليمة جسدياً، تناهز السبعين من العمر، تدعى آق قيز [فتاة بيضاء]». وقد أثارت مسألة وجود أسرى روس في دول آسيا الوسطى الرأي العام في روسيا ضدّ خان خوارزم وغيره من الحكّام الوسط آسيويين في القرن التاسع عشر، وقد تذرّع الروس بذلك لتسويغ اجتياحهم. في أيام البروفسور فِطْرَت، كان النقّاد الإيديولوجيون يلجأون إلى أيٍّ حجّة من أجل تشويه صورة المثقّفين في أعين المخابرات الروسية ومن يتولون التطهير السياسي. وقد يكون مقال فِطْرَتْ قد أضيف إلى ملفّ التّهم الموجّهة ضدّه[1].

في العام 1936، وربما 1937 أيضاً، استمر المنظرون الروس بتصنيف كلّ تقدير لتراث الجَغطاي الأدبي الرائع على أنّه نزعة قومية شوفينية، وكان أيّ شخص لديه أفكار ترفضها السلطات الروسية والشخصيات السياسية في جمهورية أوزبكستان السّوفييتيّة الاشتراكية معرّضاً للتوقيف والسجن. ما بين عامي 1938 و1939، صفّت الاستخبارات البروفسور فِطْرَت وعدداً كبيراً من زملائه بسبب دفاعهم عن قناعاتهم في ما يتعلّق بهوية آسيا الوسطى

---

(1) ر.ر. فِطْرَت، Prof. Instituta Iazyka I Literatury Uzbekistana, B.S. Sergeev, Mauchnyi Sotrudnik Gosudarstvennoi Punlichnoi Biblioteki Uzbekistana, Kaziiskie dokumenty XVI veka. Tekst perevod, ukazatel' vstrechaiushchikhsia iuridisheskikh terminov I premechaniia (طشقند: Izdatel'stvo Komiteta Nauk UzSSR، 1937)، ص. 48-49، 78؛ ألوورث، الفصل الأول، آسيا الوسطى، قرن في ظل الحكم الروسي (نيويورك، منشورات جامعة كولومبيا، 1967)، ص. 30-35.

الأدبية. كان ذلك مصير الكثيرين قبلهم، وقد لقيه كثيرون بعدهم أيضاً.

إذاً، في الإمكان القول إنّ الحزب الشيوعي وعناصر الاستخبارات التابعة له عَدُّوا رؤوس الپروفسور فِطْرَت ورفاقه، يضاف إليهم رؤوس السياسيين الأوزبك أمثال فيض الله خوجه وأكمل إكراموف، بمنزلة جوائز للشيوعية المنتصرة. وفي هذا السياق إنّ اعتذارات لاحقة حاولت إلقاء مسؤولية تلك الأعمال البربرية على اضطرابات ستالين النفسية، مع العلم بأنّ جلادين موالين للنظام الشيوعي ارتكبوا تلك الأعمال الوحشية في آسيا الوسطى. (وحتّى أواسط ثمانينيات القرن العشرين، ظلّ الساسة التابعون للخطّ نفسه يرفضون تبرئة عبد الرؤوف فِطْرَت بعد مماته). وتجدر الإشارة إلى أنّ الموظّفين الإيديولوجيين الذين أعدموا هؤلاء القادة السياسيين الأوزبك تخلّصوا كذلك، في العام 1938 تقريباً، من عدد من المسؤولين الذين كانوا رموزاً لأوزبكستان[1].

اختزال الصروح الأدبية

بعد تلك النكبة التي أودت بأبرز شخصيات المجتمع الأوزبكي والثقافة الأوزبكية، بدأت عملية إعادة تشكيل طبقة عليا للمجتمع الأوزبكي المثقّف. في أواخر العام 1938، لم تكن عملية إعادة تأهيل آثار آسيا الوسطى الأدبية القروسطية – المتجسّدة بشخص المير علي شير نوائي – والتي خططت لها السلطات وتولّت قيادتها، تهدف فقط إلى إعادة إحياء الحياة الفكرية المحدودة والمقيّدة في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية، بل كان لها هدف آخر على المدى الأبعد. وقد استلزم هذا التحوّل، الذي شكّل الخطوة الأولى في اتجاه الهدف الأهم، إعادة كتابة شاملة للتاريخ الأوزبكي. وفي هذا الإطار، استخدم إرث المير علي شير أداةً وكنموذجاً في الوقت عينه. إذاً، كيفما كان تطوّر الأمور في ظلّ المناخ المضطرب الذي أفضت إليه السياسات الروسية السّوڤييتيّة، كان وضع المير علي شير ينذر بما سيحدث. وواقع أنّ مراجعة السياسة والتاريخ الفكري بدأت على يد مدرّسين من

(1) تقرير إجراءات المحكمة في قضية المناهضين لروسيا «كتلة الحقوق وTrotskyites» التي أنهمت أمام collegiums العسكري التابع للمحكمة العليا في جمهوريات الإتحاد السّوڤييتي في موسكو، 2-13 مارس، 1938 (موسكو: مفوضية العدالة الشعبية في جمهوريات الإتحاد السّوڤييتي، 1938)، ص. 792-799؛ ألوورث، السياسات الأوزبكية الأدبية، ص. 78-80.

خارج آسيا الوسطى بدل أن يستهلّها علماء وباحثون أوزبك، يحمل دلالات كبرى.

فالحلول السياسية الشيوعية للمشكلات الفكرية لم تُسِئ فحسب إلى الكتابات الوسط آسيوية القروسطية الرائعة، بل شملت كذلك قمع الرجال والنساء المستقلّين بآرائهم والرافضين التخلّي عن مبادئهم والخضوع للضغوط الإيديولوجية، واستخدام القوة ضدّهم. هذه الوحشية الشيوعية كانت شبيهة بأعمال أسوأ الحكّام أمثال نظير شاه وأمير نصرالله وبَهادُر خان والقائد ميخائيل تشرنايف (1828–1888، حكم تركستان بين العامين 1882 و1884) الذي خلّف آثاراً عميقة في تاريخ آسيا الوسطى الحديث.

كانت السلطات الإيديولوجية والإنتلجنسيا التابعة لها في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية مصممة على الإساءة إلى ذكرى الپروفسور فِطْرَت الذي كان يتصدّر قائمة طويلة من القادة الثقافيين الأوزبك المغتالين. لكنّ تحقيق ثأرهم هذا اضطرهم إلى إجراء تحوّل جذري في موقفهم من إرث الجَغطاي في آسيا الوسطى. وفي هذا الإطار، شكّلت السلطات في العام 1938 لجنة متعددة الإثنيات لتتولّى تنظيم احتفالات جديدة في الذكرى الخمسمئة لميلاد المير علي شير. هذه المرّة، باتّباع تقويم روسيا المسيحي (الشمسي) بدل تقويم المير علي شير المسلم، اختاروا العام 1941 سنةً للذكرى الخمسمئة. فقامت مجموعة من العلماء والكتّاب الروس والوسط آسيويين بتجميع مجلد جديد مُسَخَّر للمير علي شير نوائي، وذلك برعاية لجنة يوبيل المير علي شير التي ترأسها أ. عبد الرحمانوف، القيادي في حكومة جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية ورئيس مجلس مفوضي الشعب. وقد التزموا التعليمات السياسية المنظّمة لعملية أقلمة الآثار الأدبية القروسطية، فلم يضعوا له عنواناً مرتبطاً بكتابات الجَغطاي أو بالكتابات التركية الوسط آسيوية، بل اكتفوا بالاسم الآتي: «أب الأدب الأوزبكي (1940)». وقد منح الرئيس عبد الرحمانوف المجلّد موافقة الدولة خلال توقيعه المقدّمة. وفي خطابه الافتتاحي، عَدَّ هذا الأخير يوبيل المير علي شير «انتصاراً للسياسة القومية اللينينية–الستالينية»، مُغفلاً الإقرار بالطريق الشاق الذي تحتَّم على الأوزبك سلوكه لاستعادة جزء من إرثهم الثقافي الوسط آسيوي. كما أشار عبد الرحمانوف إلى أنّ العلماء في السابق كانوا يعجزون عن تقويم المير علي شير نوائي وفهمه فهماً صحيحاً، ووصف المثقّفين الذين أعلنوا فنّ نوائي «هرطقة» و«كلاماً فارغاً» بالأعداء. أما المسهمون الآخرون في الكتاب المؤلّف من 223

صفحة – بمن فيهم الأكاديميون الروس يفغيني برتلز وألكسندر بوروفكوف (1904-1962) وألكسندر سيمونوف، والوسط آسيويّين هادي ظريف ويونس لطيف وحامد عليم جان وأويغون – فعالجوا موضوعات دراساتهم بحذر واكتفوا أحياناً بترجمة بعض أعمال الشاعر ومعاصريه[1].

كان الهدف من هذا الجهد الموجّه تحقيق فهم الأوزبك لتاريخ آسيا الوسطى القروسطي والحديث. لم يكن شاعر الجَغطاي العظيم المير علي شير في حاجة إلى تمجيد دعاية النظام السّوڤييتي له، ولكنّ منزلته الرفيعة أجبرت المسؤولين السّوڤييت على إعادة اسمه إلى مجموعة الأدباء المقبولين في تاريخ آسيا الوسطى الأدبي. كما قامت الحملة الرسمية بإعداد النشاط النظامي اللازم للسيطرة على بقايا المؤسسة الأدبية والتأريخية الوسط آسيوية. وبذلك تحوّلت التحضيرات للاحتفال الثاني بذكرى ميلاد المير علي شير محض استرجاع شكلي لإرث آسيا الوسطى الثقافي الذي كان المنظّرون الشيوعيون الروس وممثّلوهم المحليون قد حرموا الأوزبك منه بين العامين 1928 و1938. عملياً، شكّلت إعادة اعتبار المير علي شير نوائي واحداً من أساسات ثقافة آسيا الوسطى السّوڤييتيّة، نموذجاً في منهجية التقويم الأدبي-التاريخي الشيوعي. كان هذا التَّقويم يُغربل الأعمال فإمّا يرفضها بالكامل وإمَّا يحذف منها أجزاءً حتّى يتمكّن الناشرون الأوزبك من نسخ ما تبقّى منها وتوزيعها من دون أي مخاطر. كان أساس تلك التقنية إعادة تفسير نظرية لتلك المؤلفات المختارة بحيث تصبح مقبولة عند السلطات السياسية[2].

وباتباع هذا النهج، كان في إمكانهم أن يطبعوا عدداً كبيراً من مؤلّفات المير علي شير العظيمة مقتطعين منها الأجزاء التي قد تسيء إلى مشاعر الماركسيين الملحدين أو الأصوليين. ففي أثناء إعداد قصيدة المير علي شير الروائية الفلسفية «جدار الإسكندر» للنشر مثلاً، حذف المحررون عدّة مقاطع من المقدّمة كون المؤلّف التيموري خصصها كعادته لتمجيد الله والنبي محمّد ﷺ. وقد اتبعوا الطريقة عينها (مع إقرارهم أحياناً ببعض عمليات الحذف) عندما حذفوا الجزء الأكبر من الفصول الأربعة الأولى من الكتاب

(1) Rodonachal'nik uzbekskoi literatury. Sbornik statei ob Alishere Navoi (طشقند: Izdatel'stvo Uzbekistanskogo Filiala Akademii Nauk SSSR، 1940)، ص. 5-10.

(2) ألوورث، السياسات الأوزبكية الأدبية، ص. 81-86.

القروسطي «قابوس نامه: مرآة الأمراء». وفي هذا الإطار، إنّ مكتبات العالم زاخرة بأمثلة لا تعدّ ولا تحصى من الكتب الوسط آسيوية الأدبية والتاريخية التي طبّق عليها المحرّرون السّوڤييت رقابة ذات مفعول رجعي[1].

وبسبب هذا التغيير الجذري، عادت المقالات حول المير علي شير - مع الإشارة إليه باسمه المستعار «نوائي» (وفي ذلك دلالة على رفض البروليتاريين استخدام لقبه النبيل «مير» الذي هو تصغير لكلمة أمير) - عودة مفاجئة للظهور في الصحافة في أرجاء المنطقة. وفي العام 1938، فرض المنظّرون استعمال مصطلح «الأوزبكي القديم» ليتخلّصوا من مصطلح «الجَغطاي»، مع أنّ المصطلح الجديد ألحق تشويهاً كبيراً بتاريخ المنطقة الأدبي. وقد كتب الأكاديمي ألكسندر سيمونوف على سبيل المثال، من دون أن يصف نوائي بالأوزبكي أنّ «نوائي [هو] أبرز مبدع في اللغة الأوزبكية الأدبية، [وهو] واحد من أشهر واضعي اللغة الأوزبكية والأدب الأوزبكي». وكتب الأكاديمي سيمونوف مقالات متعددة عن هذا الموضوع في العامين 1939 و1940، وقد نُشر أحدهما في مجلّة طشقند الأدبية المكتوبة باللغة الروسية «الأدب والفنّ في أوزبكستان»، والآخر في صحيفة «Pravda Vostoka» الشيوعية، بالروسية أيضاً. لم يُنشر له بعد ذلك سوى مقالين صغيرين عن شاعر الجَغطاي، أحدهما في العام 1945 والآخر في العام 1946. من ناحية أخرى، لم يتطرّق البروفسور سيمونوف إلى مسألة انتماء المير علي شير الحسّاسة.

أمّا المدرّس التتاري عبد الرحمن سعدي فقد كان مقيّداً أقلّ من الأكاديمي سيمونوف في أثناء تعديله التاريخ الأدبي. في العام 1938، أعلن البروفسور سعدي المير علي شير «شاعر الشعب الأوزبكي العظيم»، كما قال إنّ نوائي «ابتكر اللغة الأدبية الأوزبكية» ولكنّه تفادى الإشارة تفادياً مباشراً إلى هويّته «الأوزبكية». وفي الإطار عينه، تحوّل الصحافي والكاتب المسرحي والناقد الأوزبكي المتشبث برأيه ساطي حسين ببراعة من معارضة تراث الجَغطاي إلى تأييده. كان حسين قد شارك قبل العام 1938 في شنّ الهجمات المميتة على كتّاب مثل عبد الحميد سليمان چولپان على اعتبار أنهم قوميون متحيزون إلى الجَغطاي. ولكن بعد العام 1938، لم يخش ساطي حسين التصريح بأنّ المير علي شير

---

(1) كاي كاووس، Qabusnama (طشقند: «Oqituwchi» Nashriyati، 1968)، ص. 11، 27.

نوائي هو «أعظم» شاعر أوزبكي وبأنه شاعر متكامل[1]. كان من شأن تلك التحوّلات في الفهم الثقافي والتاريخ إضعاف التحقيقات الجدية وتبديل طبيعة الحوارات بين المثقّفين.

لقد عالجت السلطات السياسية السّوڤييتيّة في آسيا الوسطى إرث أوزبكستان الثقافي بأساليب ملتوية ومكلفة جداً بين العامين 1922 و1941، ولم تصل في النهاية إلى نتيجة تذكر. غير أنّ تلك المناورة حدّت بنسبة كبيرة من الإرث الثقافي المتاح، كما استبدلت أبرز المثقّفين الوسط آسيويين بجماعة من أتباعها وأرعبت العامة. ويبدو أنّ هدف العملية برمّتها لم يكن يتعدّى تلك العواقب، إلا أن الأمر لم ينته عند ذلك الحدّ. فقد رافقت المزيد من التفسيرات الإيديولوجية للفنّ والفكر القديم ظهور ما أمَلت السلطات بأن يتحوّل إلى جماعة من الإنتلجنسيا الأوزبكية «المسوفتة» (التابعة للسّوڤييت) بحقّ.

---

(1) بوريس أ. ليتفانسكي و ن.م. أكراموف، ألكسندر أ. سيمينوف (موسكو: «Nauka»، 1971)، ص. 159، 163-65؛ ألكسندر أ. سيمينوف، «Mir Ali Shir Nevai»، Literatura I iskusstvo Uzbekistana، رقم 2 (1938): 124-38؛ عبد الرحمن سعادة، «Navpo kak literaturoved I kritik»، Literatura I iskusstvo Uzbekistana، رقم 2 (؟) (1983): 88، 96؛ ساتي حسينوف، «Velichaishii uzbekskii poet»، Pravada Vostoka، 15 سبتمبر، 1938، ص. 3.

الفصل الرابع عشر: الأنساب

قبل أن تكون سلطاناً على قبيلة أخرى، احرص على أن تكون راعياً لقبيلتك!

(قول مأثور في آسيا الوسطى)[1]

أثبت الأحداث التي شهدتها المدَّة الممتدة بين العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين لزعماء الحزب الشيوعي أنه لا يمكنهم أن يقنعوا الكثير من مفكري آسيا الوسطى التقليديين لتجاهل قيمهم أو طريقة تفكيرهم لصالح العقيدة الماركسية. وبهدف تغيير طريقة تفكير الناس إزاء هويتهم، عمد المثقفون في جمهورية أوزبكستان السّوفييتيّة الاشتراكية إلى تغيير معنى الاسم الذي أعطوه للمجموعة عند تعديل تاريخها متجاوزين الاسم الإثني ومختصرين الإرث الثقافي. ولإنهاء هذا الأمر، غيّروا أنظمة الكتابة والتعليم وكذلك موضوعات التدريس. كما أعادوا توجيه تعليم الأطفال وكذلك الكبار لخلق تجمع جديد ينتقون أفراده من بين المثقفين في أوزبكستان.

ربط المفكرون أنفسهم- الأشخاص الذين فتشوا عن أفكارهم الخاصة- بحرية التفكير والتجمع وكذلك بشمولية المعرفة والآفاق. واختلفت هذه المجموعة التي وصفت آنذاك بـintellektualnyi chelovek / äqlli adäm اختلافاً ملحوظاً عن المواطنين الذي رغبت فيهم القيادة الجديدة. وللتمييز بين الجديد والقديم، أشار الإيديولوجيون إلى الجديد بالذكي وفقاً لمعنى هذا المصطلح بالروسي والذي يترجم إلى اللغة الأوزبكية بكلمة ziyali. ويرى الشيوعيون في هذه العبارة وصفاً للشخص الذي يفتقر إلى اتساع المفكر القديم وعمقه في آسيا الوسطى.

سعى الأشخاص المثقفون بطريقة تقليدية في حقبة المجددين إلى إعداد نوع جديد من الأشخاص الذين يمكنهم استعمال كل أنواع مهارات التواصل والانخراط في التعليم المدرسي الحديث وغيرها من النشاطات، ولكن الذي يفتقر إلى المعرفة العميقة أو البصيرة التي تميز أسلافه الذين تلقوا تقليدياً ثقافة جيدة. جسدت النسخة السّوفييتيّة عن

---

(1) م.أفضالوف، س. إبراهيوف وس. خضير Ozbek khalq maqallari (Tasjhkent: OzSSR Dawlat Badiiy Adabiyat Nashriyati, 1960). ص. 20.

هذه الطبقة المثقفة هذه الحدود ولكنها تبعت مع ذلك اتجاهات أخرى غير التفكير في الذات. بات هذا النوع الجديد من الأشخاص مثال الذكي ziyali / intelligent في العصر الجديد في آسيا الوسطى. وبدأ المسؤولون الشيوعيون الثقافيون في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية يلقمون هذا الشخص الحساس مفهومهم الخاص عن تسمية المجموعة «أوزبك». ولا بد من الإشارة إلى أن المسؤولين المحليين الذين بادروا إلى بذل هذه الجهود كانوا قد تأثروا بالإيديولوجيين الروس الذين حملوا رؤية خاصة إزاء تسمية المجموعة.

يعتقد آخرون أن تسميات المجموعات البشرية تحمل معنى غريباً عند الأشخاص الذين يشكلون جزءاً من هذه الكيانات، معنى يرتبط بأعمق جذور اتصال الفرد بهذه المجموعة. لكن تسميات المجموعات على هذا النحو تؤدي وظيفةً أكثر أهمية من ذلك؛ فعندما يُقتلع المرء من المجموعة التي ينتمي إليها، يحتفظ بأقوى إدراك لأهميتها. وتصبح الصدمة أكثر تدميراً فيما يخصُّ المجموعة عندما تفقد تسميتها الخاصة، فإذا بوجودها في التاريخ والمجتمع الدولي يتلاشى ويفقد من بين أيدي أعضائه السابقين. ثُمَّ إنَّ التخلص من اسم إحدى المجموعات طوعاً يبقى تقريباً أمراً مستحيلاً لأن أعضاءها يحتاجون إلى المحافظة عليه. تشبث المهاجرون من آسيا الوسطى بتسمية «التركستانيين» هويَّةً لمجموعتهم الأساسية، بينما طالب الأوزبك، القاراقال باك والقازاق بالولاء السطحي. في المقابل، أفاد التغيير الذي طرأ على أسماء الكيانات السياسية والدول والوحدات التابعة لها وغيّر من الأفراد المتضررين ولكنه منح معنى خارجياً لنظام الهوية الإثني اللهم إلا إذا توافق اسم الدولة مع تسمية المجموعة الإثنية.

حقيقةً، لا بد أن تكون الصلة الحميمية والمتزامنة بين الاسم والمجموعة حيوية، وعلى الرغم من أن المجموعة الإثنية في أوقات السلم تتغير تقريباً كل بضعة أجيال تغيُّراً كاملاً، تحتفظ تسمية المجموعة الإثنية الثابتة بقوتها مع أن بنية التجمع الذي يحمل الاسم حقًّا تختلف عن المجموعة الأصلية (انظر الرسم رقم 1.14). تتداخل صلاحية تسمية المجموعة مع العضوية المنصرمة والوافدة، معانقةً التغيير التدريجي في السكان مع ما يحمله من رمزية قوية.

ماذا يمكن أن يحدث في حال قلّ عدد الأعضاء في مجموعة معينة أو ازداد كثيراً، أو إذا أخمدت ثورة ما اسم المجموعة المعتمد؟ في الواقع، يظهر مثالٌ افتراضيٌّ فرادة تسمية المجموعة. في حال اندثار المجموعة «أ»، يتعين على المجتمع «ب» أن يتبنى بعد مرور مدَّة من الزمن تسمية المجموعة «أ» ولكن ما من شيء يمكن أن ينقل الرابط الحميم بين مسنّي المجموعة «أ» واسم المجموعة «ب» أي اسم المجموعة الجديدة. والآن في استطاعة أفراد المجموعة الجديدة أن يبدؤوا بنقل تاريخ وإثنية متراكمة لخلفائهم على الرغم من أنهم يحملون اسم المجموعة المندثرة «أ» عينه. ثُمَّ يمكن من الناحية النظرية أن تتجدد الأسماء ولكن لن تكون أكثر من محض لفظات متجانسة إذ تنقل معاني مختلفة. ومن هنا إن اختيار اسم المجموعة «أ» واستبداله بآخر، المجتمع البشري التالي- المجموعة «ب»، المنفصلة عن المجموعة «أ» وتسميتها- لن تشكل من ثَمَّ تعزيزاً لهوية المجموعة التي نناقشها ههنا. كما تُسهم هذه المصادفة في تمديد تاريخ المجموعة «أ» إذ ستبقى المجموعتان «أ» و«ب» مختلفتين. في الواقع، توفر الاستمرارية المتواصلة ولكن الهشة ضمن المجموعة المتطورة التي تحمل الاسم عينه الرابط الرئيسي بين الماضي والحاضر. والحق، أن أعضاء المجموعة «أ» والمجموعة «ب» لا يمكن أن يتشاركا تجربة المجموعة نفسها ولا الإخلاص لها. تبرهن هذه العلاقات أن استمرارية الاسم، وليس استمرارية النوع الوظائفي، تعزز المجموعة البشرية وتديمها.

السلالات القبلية الأوزبكية 1710–1920

المانگيت (بخارى)		الكونگرات (خيوا)		المينغ (قوقان)	
محمد رحيم	1753–1758	إسماعيل بيه	1717–1763	شاهروخ	1710–1721
دانيال بيه	1758–1785	محمد أمين إيناك	1763–1790	عبد الرحيم	1721–1734
شاه مراد	1785–1800	عواز إيناك	1790–1804	عبد الكريم	1734–1750
حيدر طورا	1800–1826	إلتوزار	1804–1806	إردانا بيه	1751–1770
حسين	1826	محمد رحيم 1	1806–1825	ناربوطه بيه	1770–1798
عمر	1826	الله قولي	1825–1842	عليم خان	1798–1810
نصرة الله خان	1826–1860	رحيم قولي	1842–1845	عمر خان	1810–1822
مظفر الدين	1860–1885	محمد أمين	1845–1855	محمد علي(مدلي)	1822–1842
عبد الأحد	1885–1910	سيد محمد	1856–1864	شير علي	1842–1845
مير محمد عليم	1910–1920	محمد رحيم 2	1865–1910	خضير	1845–1858
		إسفنديار	1910–1918	ملا	1858–1862
		سيد عبد الله	1918–1920	شاه مراد	1862
				خضير/ نظام ثان	1862–1863
				سيد سلطان	1863–1865
				خضير/ نظام ثالث	1865–1875
				نصر الدين قرابة	1875–1876

المصدر: س.ف. باخروشين، ف. إيا. نيبومنين، عدة طبعات، Istoriia narodov Uzbekistana، المجلد 2 (طشقند: Izdatelstvo Akademii Nauk UzSSR، 1947)، ص. 459-63؛ Musulmanskiia dinastii ،Stenli Len-Pul، ترجمة وطبعة ف.ف. بارتولد (سانت بطرسبورغ: م.م. ستاسيولافيتش، 1899)، ص. 233-37؛ ف. أ. رومدين، «Nekotorye istochniki po istorii Ferganu I kokansdkogo khanstva (XVI-XIX v.v.) v rukopisnykh sobraniiakh Leninigrada.» ،Trudy dvadstat piatogo mezhdunarodnogo kongrssa Vostokovedov, Moskva 9 -16 augusta 1960، المجلد 3 (موسكو: Izdatestvo Vostochnoi Literatury، 1963)، ص. 65؛ م. ج. وهابوف، و. إيا. نيبومنين، ت.ن. كارينيازوف، عدة طبعات، Ozbekistan SSR tarikhi، المجلد 1، الكتاب 2 (طشقند: Ozbekistan SSR Fanlar Akademiyasi Nashriyati، 1957)، ص. 448-60، س.ف. زوكوفسكي، Snosheriia Rosii s Bukharoi I Khivoi za posliednee trekhsotlietie (بتروغراد: Trudy Obshchestva Russkikh Orientalistov، رقم 2، 1915)، ص 200–202.

الرسم 1.14: لائحة بآخر حكام جنوب آسيا الوسطى المحليين

نحو العام 1940، بدأ المشرفون الثقافيون الروس الذين يديرون برنامج إعادة توجيه جهوية المجموعات في آسيا الصغرى، مرحلةً جديدة في مراجعة تاريخ المجموعة وهوياتها. بدأ هذا التحرك في العام 1938 (راجع الفصل رقم 13 «الصروح والغنائم») مع لجنة الدولة التابعة لجمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الشيوعية التي تعمل في إصلاح مير علي شير (نوائي) وبعض كتاباته. ويعتقد بعض هؤلاء الإيديولوجيين أن هذا المجهود انبثق من نظريات عرقية. (اكتسب انحراف هذه الأفكار سمعته السيئة حول العالم بسبب الجهود التي بذلها نظام حزب العمال الألماني الاشتراكي الوطني (النازي) في ألمانيا والتي حضّرت لمفهوم مفاده أن بعض الأعراق مميزة من غيرها وأفضل من غيرها). ثُمَّ نلاحظ أن تعريف العرقية العملية يفتقر إلى بعض الدقة. بدأ أنصار النظرية العرقية في تاريخ الأوزبك في آسيا الوسطى بفرضية أن المجموعة الإثنية (khalq باللغة الأوزبكية، narod بالروسية) أو هوية الجنسية تحدد من خلال التركيبة الفيزيائية البشرية. ويفترض الإيديولوجيون أن هذه الفكرة لم تنشأ بإرادة المجموعة أو اختيارها ولكن من خلال وجود أفرادها الجسدي، وهو أمر يمكن الإشارة إليه بوصفه تعريفاً موضوعياً لسمة المجموعة ومزاياها. ويعتقد هؤلاء المنظرون أن الظروف المحيطة بتكوين بعض المجموعات الإثنية يجب أن تكون بأسلوب يؤدي معه دمج المجموعات المختلفة إلى إنتاج تجمع فريد من خلال عملية عرقية وراثية (narodoobrazuiushchii باللغة الروسية).

ووفقاً لما يؤكده المؤلفون الروس، «كانت المجموعة الأوزبكية الإثنية تتشكل من ممثلين عن الأعراق الأوروبية البيضاء... وممثلين عن الأعراق المنغولية الصفراء». ويذكر هؤلاء المنظرون اللغة، والثقافة، والتاريخ الجانب/ المظهر الفيزيائي دليلاً. ويبرهن هؤلاء المنظرون أنفسهم أن الأوزبك في القرن العشرين كانوا يشكلون تجمعاً بشرياً عظيماً وأن المراقبين يمكنهم من خلال النظر تمييز أسلافهم من غيرهم من سكان آسيا الوسطى[1]. وفي خضم هذا التطور الافتراضي، جاء الموقع الجغرافي في المركز الثاني بعد صلة الدم. في الواقع، يحلل علماء التكوين الإثني ويفسرون تجمع الناس في منطقة معينة. يعتقد

(1) س. ب. تولستوف، Drevainaia kul'tura Uzbekistana (طشقند: Izdatel'stvo UzFAR 1943)، ص. 4-5.

هؤلاء العلماء الروس أن المهاجرين والغزاة والنازحين واللاجئين يمكنهم أن يؤثروا في عملية التكوين الإثني إلا أن النظريات جعلت من الأرض الجوهر مركزةً على المنطقة التي عاشت فيها المجموعة قيد البحث والإحصاء في زمن التنظير، أي في أوزبكستان نحو العام 1940 في هذه الحالة. ويتطلب التركيز على الموقع الجغرافي الحالي أن يبحث أولئك الذين قدموا هذه الحجة عن أدلة ذات تأثير رجعي في المنطقة نفسها.

وبعيداً عن هذا، ينشأ الاقتراح الثاني المتعلق بالضعف أو المغالطة ألا وهو العودة إلى الوراء. ولتأكيد المخطط، كان لا بد أن تنشأ «أرض الأوزبك» Ozbek-i stan (Uzbekistan) من زمن بعيد جداً. ويحتمل أن تعدد الشعوب التي عاشت في تلك المنطقة في حقبة أو أخرى من الزمن قد أسهمت في تشكيل بنية المجموعة الإثنية المسماة التي احتلتها في العام 1940. اقترح منظر العرقية أن المزيج الطبيعي البشري الفيزيائي حدد الهوية الإثنية لآسيا الوسطى على الأقل حتى غزو الجيوش الروسية وربما بعد ذلك. يضاف إلى ذلك، وأنَّ علماء العرقيات واجهوا عند تكييف مجموعة سلالات الأنساب وفقاً للزمن، حقبةً لم يتمكنوا في خلالها من تفادي مناقشة المجموعات التي اختاروها وتعيينها، اضطر العلماء الروس إلى القول إن الشعوب التي تفرعت منها الأوزبك تفرُّعاً رئيسيًّا في ذلك الوقت شكلت «السكان الأتراك جميعهم» الذين شكلوا فيما بعد أوزبكستان[1]. ومن هذا المنطق، كان لا بد أن يطبق مصطلح «الأوزبك القدماء» على «ماضي الأتراك بكامله» لما أسماه المسؤولون في العام 1940 «أوزبكستان». وبدا أن استثناء المكون الإيراني اعتباطياً- المميز جداً ودمج شعوب آسيا الوسطى منذ القدم بوضوح ونهائي- وكأنه يقوّض التفسير الذي قدمه العلماء العرقيون لتكوين الأوزبك الإثني الوراثي. ولكن على الرغم من ذلك، بقي الخيار وفياً لمنطقهم.

عوض الإشارة إلى صلات الدم وتعيين الأرض المحدودة، ادعى بعض العلماء العرقيين أن اللغة الأصلية واللغات الفرعية- سواء استعملت من جانب لسان حيّ أم من خلال وسيلة أدبية- يمكن أن تعرف المجموعة قيد التداول. ومرةً أخرى، يشير المنظرون إلى السلالة اللغوية التركية، حيث يظهر بعض الافتقار إلى الإقناع من خلال استعمال الصياغة

---

(1) أ. إيو. إياكوبوفسكي، K voprusо ob etnogeneze uzbekskogo naroda (طشقند: Izdatel'stvo UzFAN، 1941)، ص. 3-12، 18.

الخرقاء «الأوزبك القدماء والجدد». وإذ كانوا واثقين جداً كما يدعون، كان استعمال «أوزبك» حتى ذلك الامتداد مناسباً. باتت هذه المصطلحات الثنائية تستعمل وسائلَ لمنع استعمال مصطلحات معترف بها كتركي، وجاغاتايChaghatay، أو قپچاق Qipchaq في أوقات معينة لربط القرن الثاني عشر بالقرن العشرين من خلال «خط التطور المتواصل عينه». لم تقصد هذه التقنية مصطلحات لغوية (إذ كان في إمكانهم اختيار تعابير موجودة أصلاً» لكنها سعت إلى تأمين وقاية مسبقة فناورت لإزالة الآثار الخطيرة إيديولوجياً من الأسماء الدالة على الروابط في آسيا الوسطى القديمة جداً والواسعة جداً لإرساء التوافق مع النظرية الروسية الماركسية حول وجود الأوزبك. وأبعد من ذلك، احتاج المنظرون إلى التأثير في بعض المناورات والمعالجات لتنسجم الفرضيات تقريباً مع الحقائق[1].

سبقت هذه الخطوات الإيديولوجية في حقل اللغة بعقدين الحملات العامة لإعادة تفسير تراث ميرعلي شير نوائي وتحديده في آسيا الوسطى إلا أنها بدت كأنها تسعى لربطه بها. عندما تطلبت السياسة الشيوعية لتقسيم آسيا الوسطى اختراع الأوزبكي المعاصر في آسيا الوسطى ليحل محل التركستاني والبخاري والخيوي الذي كان سائداً في أوساط العشرينيات من القرن العشرين، تطلع المسؤولون الروس الثقافيون إلى قاعدة لغوية منطقية. وبعد مدَّة وجيزة أرادوا توحيد لغة الأوزبك السّوڤييت لمؤلفيها على أساس ما ارتآه الاختصاصيون ليكون الأنظف، الأكثر تميزاً وتلاؤماً مع نسخة اللغة الأوزبكية. في ذلك الوقت كان في إمكانهم أن يسمعوا أن اللغة المحكية في القرى والأرياف قد أزيلت بعض الشيء من الطاجيك وغيرها من المراكز الإيرانية جغرافياً. ويمكن للمرء أن يجد الفواصل اللغوية التي تضم الناطقين بالأوزبكية في البلدات الصغيرة في چيمقند، ومنقند، وقان، وقرابولاق وتركستان وفي شمال طشقند وكذلك في المناطق القبلية الكبيرة المنتشرة في جنوب سمرقند لتضم الكيتاب، وشيراباد وكليف. وعلى الرغم من أن عدداً من الناطقين بلغة القپچاق-الأوزبك هيمنوا على منطقة واسعة، عم في هذا السجال لهجة أخرى هي تلك المستعملة في وادي فرغانة، وطشقند، وكازاخ وبخارى. وخلافاً لما تمناه الأوزبك، نقلت السلطات أماكنهم إلى شمال طشقند ضمن جمهورية كازاخستان

(1) إياكوبوفسكي، K vopruso ob etnogeneze uzbekskogo naroda، ص. 18.

السّوڤييتيّة الاشتراكية ذات الحكم الذاتي في المدَّة الممتدة بي عامي 1924-1925.

في البداية، اختار المسؤولون المتعاملون مع جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية تعميم لهجات اللغة المتميزة بالحروف الصوتية منسقة مع لغة الأتراك الفرعية المعروفة بقبجاق-أوزبك. تختلف لغة القپچاق-الأوزبك المحكية اختلافاً ملحوظاً في طريقة لفظ بعض الأصوات الساكنة على الرغم من أنها تتشابه مع غيرها من اللهجات من الناحية المورفولوجية: فعلى سبيل المثال، تستبدل y بالحرف الأول الصلب j، فتلفظ jigit بدلاً عن yigit (أي الرجل الشاب). وبعد مدَّة وجيزة، نقل السياسيون الثقافيون السّوڤييت التركيز اللغوي من المرتكز الألسني في مجتمعات جنوب غرب كازاخستان وجنوب أوزبكستان. وفي خضم مواقفهم المتغيرة، اعتمد الإيديولوجيون لهجة طشقند غير المنسقة ذات الطابع الإيراني لغةً أساساً رسمية وغيروا الأبجدية الرومانية التي كانت تمثل اللغة المتميزة بالحروف الصوتية المنسقة. وحيث استعملت اللغات غير المنسقة القليل من الحروف الصوتية ثم لم تكن في حاجة إلى عدد أقل من علامات الحروف الصوتية في أبجديتها، أزال القيّمون على الشؤون الثقافية في العام 1935 أربعة أحرف مخصصة لمطابقة أصوات الحروف الصوتية (في الترتيب الأبجدي الأوزبكي) ï،ü،ö، ä مقابل a، o، u، i[1]. وعلى الرغم من أن هذا التغيير ينشأ على الأرجح في محاولة لإعادة تحديد مركز شؤون الجمهورية الأوزبكية السّوڤييتيّة الشيوعية السياسية في طشقند بدلاً من سمرقند، لم يكن المثقفون الأوزبك ليخطئوا نتائجها. في الواقع إن تقليل عدد الحروف الصوتية في اللغة يمكن أن يفرق اللغة الأوزبكية عن غيرها من اللغات التوركية كالأيغور، والتركمان، والتركية، والقازاق والأذربيجانية وكذلك اللغات الأخرى في العائلة اللغوية الواسعة النطاق التي أبقت على تناسق الحروف الصوتية. يضاف إلى ذلك أنَّه فصل هذا التغيير في

(1) كارل هـ مينجس، «People, Languages and Migrations » (شعوب، لغات وهجرات)، إدوارد آلوورث طبعة، Central Asia, a century of Russian Rule (آسيا الوسطى، قرن في ظل الحكم الروسي) (نيويورك: منشورات جامعة كولوكبيا، 1967)، خريطة، ص. 71، ص. 377-78؛ ألوورث، Nationalities of the Soviet East: Publications and Writing Systems (قوميات سوڤييت الشرق: منشورات وأنظمة كتابية) (نيويورك: منشورات جامعة كولوكبيا، 1971)، ص. 377.

اللغة صلةً أخرى مع ماضي القپچاق-الأوزبك (أبو الخير وشيباني) الذي أسهم في هوية الأوزبك المعاصرين التاريخية.

في الواقع، لم يقبل المتخصصون الروس جميعهم الذين أيدوا التفسير العرقي لهوية الأوزبك المعاصرة من دون قيد أو شرط بالصلة النظرية بأجزائها الثلاثة: صلة الدم، والحدود الجغرافية الثابتة ووخط تطور اللغة المتواصل. حدد البعض تاريخ تكوّن اللغة الأوزبكية في الحقبة الممتدة بين العام 500 م. و1200 م. ومع ذلك أقروا أنه بدلاً من الخط المتواصل «تكمن عند قاعدة الأوزبكية... لغات متنوعة استعملتها قبائل شمال آسيا الوسطى. وضمن هذه اللغات، اختلطت العناصر السيثية الإيرانية اختلاطاً كبيراً». ووفقاً لهذا التفسير لم ينكسر خط اللغة فحسب في ذلك الوقت بل أصبح مزيجاً من عدة لغات[1]. وتعود هذه الفوارق البسيطة التي يقع المرء عليها عند متابعة اللغة الأوزبكية إلى العام 900 م. لا بل حتى قبل ذلك ولكنها لم تسبب أي شقاق مُهِم بين الاختصاصيين السّوڤييت.

ولكن لم يخضع العلماء الروس جميعاً في تلك الحقبة للضغوطات الإيديولوجية خضوعاً كاملاً في ما يتعلق بهذه النقاط. ويحذر الپروفسور ألكسندر أ. سيمونوف قراءه من الخلط بين اسم الأوزبك الحقيقي واستعماله الذي درج في الأربيعنيات من القرن العشرين، وألكسندر أ. سيمونوف هو باحث روسي مُهِمّ ذاع صيته كثيراً في تلك الحقبة بفضل الأعمال العديدة التي وضعها عن تاريخ آسيا الوسطى. ويشير الپروفسور سيمونوف أن تسمية الأوزبك مُنِحت في الوقت الراهن للمجموعة الإثنية في اتحاد الجمهوريات السّوڤييتيّة الاشتراكية الذي تشكل على جزء من أرض ما وراء النهر التي تدخل ضمن بنية الجمهورية الأوزبكية السّوڤييتيّة الاشتراكية.» وهذا يعني أنه لا ينبغي على سكان آسيا الوسطى أن يسيئوا فهم المراجعة الإيديولوجية لتسمية الأوزبك السائدة في تلك الحقبة لحقائق تاريخية. ويعتقد الپروفسور سيمونوف أيضاً أنه لا يمكن للمؤرخين العودة بهذه التسمية إلى ما قبل القرن السادس عشر في جنوب آسيا الوسطى (لاحظ عنوان الفصل الذي خصصه لمناقشة هذا الموضوع: «تشكيل الدولة الأوزبكية البدوية وغزو الأوزبكيين

---

(1) تولستوف، Drevniaia kul'tura Uzbekistana، ص. 6

لبلاد ما وراء النهر»). ومن ناحية أخرى، تحاذي دراسته الخط الذي وضعه الپروفسور ألكسندر إياكوبوفسكي (1886-1953) في أوائل العام 1941[1].

وفي حقل التاريخ الأدبي، رفض بعض الباحثين الجادين أيضاً الإطار الإيديولوجي الذي وضعه الپروفسور إياكوبوفسكي في عمله حول العرقية الوراثية الأوزبكية ورفضوا تغيير ما أسموه «المصطلحات التاريخية» ليلائمه مؤلفو جاغاتاي التيموريون مع التعريف الثاني لتسمية الأوزبك الأخيرة التي وضعها الإيديولوجيون. على أيٍّ حال، تبنى الإيديولوجيون الأصغر بعض الشيء في حقل دراسات آسيا الوسطى من فورهم الصيغة الجديدة. إلا أن الباحثين الكبار من أمثال الپروفسور سيرغي ي. مالوف (1880-1957) وسيمونوف تمسكوا بموقفهم الفكري ضمن ما يجب أن يكون ضغطاً ثقيلاً لينسجم مع النهج السياسي الرسمي[2].

وبغض النظر عن مواقف بعض الباحثين الصارمة، تنامى شلل الشقاق الفكري في ما يتعلق بتسمية الأوزبك العرقية. وبدءاً من نحو العام 1938، ربط الإيديولوجيون عناصر نظريتهم بتفسير إرث الجَغطاي الذي كوّن المؤلفونِ التيموريون القسم الأكبر منه استناداً إلى تعريف الأوزبك الشامل الخاص بهم. بدأوا بتسمية التيموريين من أمثال مير علي شير نوائي، ظهير الدين محمد بابر وغيرهما الكثير بالميلفون والقادة الأوزبك، كما أظهروا القليل من الحماسة تجاه المؤلفين التيموريين من أمثال السلطان حسين باي قرا لأن هؤلاء السلاطين والخانات برزوا كحكاماً من القرون الوسطى صادفَ أنْ كتبوا الشعر. أراد الإيديولوجيون أن يقللوا من أهمية الناحية السياسية للشخصيات في التاريخ الأدبي السّوڤييتي الجديد من خلال التركيز على كتاباتهم بدلاً من التركيز على كفاءتهم السياسية. وبهذا باتت الشخصيات التيمورية التي تم اختيارها للهوية الأوزبكية الجديدة الأكثر خسارةً وذلاً من جانب الأوزبك -ميرزا أولوغ بيك، وظهير الدين محمد بابر وغيرهما.

---

(1) ألكسندر أ. سيمينوف، «Obrazovanie uzbekskogo gosudarstva I zavoevanie Uzbekami Maverannakhra»، Istoriia narodov Uzbekistana، المجلد رقم 2، طبعة س. ف. باخروشين، ف. إيا. نييومنين، وف. أ. شيشكين (طشقند: Izdatel'stvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSR، 1947)، ص. 22-23.

(2) س. إ. مالوف، «Mir Alisher Navoi v istorii tiurkshikj literature I iazykov srednei I tsentral'moi Azii»، Ivestiia Akademii Nauk SSSR, Otdelenie literatury I iasyka، المجلد 6، الكتاب 6 (1947)، ص. 475.

وعلى ما يبدو هدفت مراجعة التاريخ إلى إخماد النجاح الأوزبكي العسكري المبكر.

وفي عمله الذي تركَّز حول العرقية الوراثية الأوزبكية، أعلن الپروفسور إياكوبوفسكي أنه ليس من الضروري أن تكون تسمية المجموعة الإثنية المحددة متصلةً بتاريخها. ويؤكد أن تسميات المجموعة تفتقر إلى الأهمية الأولية وقد يلجأ المؤرخون إلى فصلها عن الجماعة التي تحمل الاسم ليناسب المؤرخين والمنظرين الذين يتبعون ترتيباً معيناً في التاريخ. وكان للخطاب الذي استعمله الپروفسور إياكوبوفسكي في الكتابة عن الإثنية الوراثية الأوزبكية بعض الفائدة. عند استعراض موقفه، شابه المصطلح الذي استعمله المنظر أسلوب حوار الرجل الواحد الممل والثقيل المستعمل إلى ما لا نهاية في الخطاب السياسي السّوڤييتي ولاسيَّما في محاضرات ستالين الثقيلة المملة. وحيث كان نثر ستالين معاصراً لعرض المؤرخ، من المرجح أن يكون العامل الذي وفر النموذج لهذا الدوغماتي مهدداً مراراً وتكراراً أسلوب التعبير وشاهداً على الجملة الختامية في كتيب الپروفسور إياكوبوفسكي حول الإثنية الوراثية الأوزبكية:

بعد التغلب على الاعتبارات الشكلية (المنطقية أو الفكرية) الصرفة المرتبطة بأصل تسمية الأوزبك، ألا يعطي ما أشير إليه آنفاً المرء الحق بأن يعرف الماضي التوركي كاملاً الذي نشأ على أرض أوزبكستان قبل القرن السادس عشر بمصطلح «الأوزبك القدماء»؟ أعتقد أن هذا الأمر ممكنٌ[1].

في الواقع لا ينسجم هذا الكلام الحاسم مع الصياغة المعتادة في المنشورات العلمية السّوڤييتيّة. في البدء، يبدو ذلك في ظل رعاية لجنو يوبيل نوائي Nawaiy Jubilee Committee التي عملت مباشرةً تحت لواء مجلس مفوضي الشعب، الجمهورية الأوزبكية السّوڤييتيّة الاشتراكية. ويوفر هذا الدعم البيّنات الكافية إذا كان مضمون الكتيب لا يكفي لربط هذه الخاتمة بالتوجيه الإيديولوجي لإرث الجَغطاي في القنوات الأوزبكية. ولا بد من الإشارة إلى أن هذه الصفحات التسع عشرة التي نشرها معهد العلوم، فرع أوزبكستان في طشقند (أكثر وكالة أكاديمية تابعة دكتاتورية في أوزبكستان)، لم تحمل أي مرجعية أو مرجع مما جعلها تبدو أقل من تحقيق علمي في حين أنها تحمل في طياتها مكونات

---

(1) إياكوبوفسكي، K vopruso ob etnogeneze uzbekskogo naroda، ص. 19.

توجيه وضعه عالم إيديولوجي. وتؤكد إضافة صفة «بروفيسور» قبل اسم إياكوبوفسكي في عنوان الصفحة، نية الراعي بنقل رسالة السلطة إلى القراء غير المطلعين لأخذ العمل بطريقة جدية. وحيث إن هذا الكتيب هو من إنتاج شخص روسي ونشر باللغة الروسية، ربح حجماً إيديولوجياً إضافياً. يضاف إلى ذلك، أنَّ العمل يتَّفق مع الممارسة التي كانت شائعة بين أعمال المؤلفين في آسيا الوسطى في خلال المدَّة التي سبقت العام 1920 والتي بموجبها كان المؤلفون يقدمون للقارئ مجموعة من الحجج الاعتباطية من دون مستندات أو أي مصادر معترف بها لدعمهم ودعم حججهم.

يقترح كل ظرف ارتبط بعمل البروفسور إياكوبوفسكي سواء أكان بالمادة تعلق هذا الظرف أم بالإصدار أو بالشكل، أنه يشكل بياناً سياسياً رسمياً وأنه يمارس تأثيراً متساوياً مع سلطته. ويذكّر هذا الشخص عينه بالموضوع مرة أخرى بعد مرور عشر سنوات بلهجة أكثر تهديداً، إذ أصدره بتاريخ أوزبكستان الرسمي المعترف به (على الرغم من أنه تحدث عن الحقبة القديمة وحتى القرون الوسطى ولاسيَّما عن الحقبة التي سبقت وجود الأوزبك) من خلال دار نشر معهد علوم جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية الذي تم إنشاؤه حديثاً جنباً إلى جنب مع الكتاب الأول الذي صدر بعد ثلاث سنوات من الكتاب الثاني. وألّف ثلاثة أشخاص من خارج آسيا الوسطى، ومن بينهم البروفسور إياكوبوفسكي، الكتاب الأول الذي حمل عنوان «تاريخ المجموعات الإثنية في أوزبكستان» في العام 1947. ويكرر إياكوبوفسكي التأكيدات التي صدرت في كتيب صدر في العام 1941 ويعلن أن كل شخص يعارض مفهوم التاريخ الأوزبكي هو أسوأ من ضال:

ساد رأي ساذج وبدائي في تاريخ آسيا الوسطى منذ مدَّة ليست بطويلة جداً كإرث من النظام البورجوازي، يقول إن الأوزبك يشكلون قومية مهاجرة... أما الآن، فقد بات هذا الرأي الساذج الذي لا يشترك في شيء مع النظام والخبيث من الناحية السياسية مهجوراً تماماً[1].

كما كرر هذا البروفسور نظريته العرقية القائلة إن تاريخ مجموعة إثنية يبدأ في الغالب قبل تاريخ تسمية هذه المجموعة. وحاول مجدداً أن يفصل الناس عن تسمية المجموعات

---

(1) كاملوف ف. تريفير، إياكوبوفسكي ، م. إ. فورونيتز، Istoriia narodov Uzbekistana، إياكوبوفسكي، المجلد 1، «Predislovie» (طشقند: Izdatel'stvo AN UzSSR، 1950)، ص. 8.

التي ينتمون إليها. وإذ يحاول أن يقلل من معنى الاسم الذاتي كلياً، يلمح البروفسور إلى أن الجوهر الفيزيائي البارز لمجموعة في آسيا الوسطى يجب أن ينتقل خلال القرون وأن اختلاطاً لا نهاية له بين الشعوب لا يزال يحمل بطريقة باطنية الأصل التركيبي لهويته. ولكن المؤلف يؤكد أن التسمية والذاكرة التي من خلالها تعرف المجموعة نفسها والتي من خلالها يذكرها التاريخ لا تؤدي أي دور رئيسي في المحافظة على هوية المجموعة.

لماذا فضل المسؤولون الثقافيون الروس في أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين والحقبة التي تلتها هذا التفسير الجدلي وغير المقنع والمتطرف الذي تناول تاريخ آسيا الوسطى ورفضوا الحقائق التي توصل إليها المؤرخون الروس في آسيا الوسطى كڤاسيلي ف. بارتهولد؟ لماذا قبل معلم ماركسي محترف ووكلاؤه الرسميون وأتباعه في ميدان الدراسة موقفاً حاسماً كهذا قائماً على نظريات في الأعراق فقدت مصداقيتها في محيط فكري؟ يقدم موجز عن سيرة حياة البروفسور إياكوبوفسكي الأكاديمية نشر بعد وفاته بداية الجواب إذ يوضح أن أهداف أعمال البروفسور الجدلية المتعلقة بالعامل الإثني الوراثي الخاص بالمجموعة الأوزبكية والكتيب المشابه كانت تسعى إلى «دحض الأفكار المناهضة للعلمية التي دعمها أولئك الذين يناصرون نظريات الوحدة التركية والوحدة الإيرانية[1]».

مما لا شك فيه أن شعوب آسيا الوسطى أظهرت اهتماماً بالمعتقدات الإثنية وغيرها من المعتقدات العالمية المتجذرة في المجتمع الديني، واللغات الفرعية وصلات القرابة الإثنية وكذلك بالحس الإقليمي. إلا أن المروجين استحضروا أفكاراً عن الوحدة الإسلامية، والوحدة التركية وأحياناً عن الوحدة المغولية سنواتٍ من خلال الاستمرار في التجاوزات التي سادت في عصر ستالين. بلغت هذه الجدالات ذروتها في أثناء الثورات السياسية الرهيبة التي أخذت مجراها بصعوبة. في الواقع، يبدو أن أعمال البروفسور إياكوبوفسكي كانت قد أُجِّلَتْ بسبب بعض كلمات السر الخطيرة كوحدة الإسلام؛ لأنه قلل من العنصر الإيراني في البنية الأوزبكية الثقافية. ولكن لم تكن أي من مخاطر الوحدة الإثنية التي واجهت على ما يبدو الدولة السّوڤييتيّة أكثر من تخيلات وهمية. وعلى الرغم

(1) «ألكسدنر إيوريڤيتش إياكوبوفسكي»/ ب.ف. لونين، مؤلف، Bibliograficheskie ocherki o deiateliakh obshchestvennykh nauk Uzbekistana، المجلد رقم 2 (طشقند: Izdate'stvp «FAN» Uzbekskoi SSR، 1977)، ص. 345-46.

من ذلك، عندما كانت هذه المخاطر تقع بين يدي أحد الأحزاب السياسية المسيطرة أو أمين عام أحد الأحزاب التي تحيط بها الريبة والشك والمتعاونون معه، كان يمكن أن تدمر الناس والأفكار. في المقابل، لم ير المفكرون الجدد في آسيا الوسطى في عمل الپروفسور إياكوبوفسكي، الذي توفي بعد أسبوعين من وفاة ستالين، محض امتداد ستاليني صوتي ذي خطر وهمي فحسب، بل رأوا فيه أيضاً جدلاً يهدد الشعب المثقف. وفي خضم عملية تنظيف الدرب أمام الإجماع على الطريقة السّوڤييتيّة حول الأممية الماركسة اللينينية، مارست هذه الجهود ضغوطاً قوية على المؤلفين والمعلمين والطلاب، جوهر قوة آسيا الوسطى الفكرية.

كان النجاح الذي حققه هذا الكتيب الذي تناول الإثنية الوراثية الأوزبكية لتمييز الأوزبك من سكان آسيا الوسطى أقل من ربط سكان المنطقة الأتراك بطريقة متزامنة، على أنّه نوع من أنواع الوحدة التركية المنهجية. وكان عدد من الإيديولوجيين قد أخذوا على عاتقهم في وقت سابق المهمة الجدلية التي هدفت إلى التمييز مباشرة بالقوة بين المجموعات الفرعية في آسيا الوسطى (راجع الفصل 13). وبدا أن التطرق مجدداً إلى الموضوع بالعقيدة نفسها (اختلاق التغاير الإثني في مجتمع آسيا الوسطى) أمراً لا جدوى منه أشبه بجلد الجمل ميتاً. واختلف هذا الهدف عن حجج الفصل مادياً بين المجموعات الإثنية على الرغم من أنه يذهب بعيداً في تفسير تاريخها وهويتها.

وعلى الرغم من قدم عمل الپروفسور إياكوبوفسكي، إلا أنه بقي يحتفظ بهدف معين، إذ نشره معهد العلوم في جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة طَوال ثلاثة عقود بعد وفاته وأعد له كاتبان غير أوزبكيين تمهيداً جديداً. أشارت إعادة نشر هذا العمل إلى أن بعض المسؤولين الإيديولوجيين في جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة شعروا بتراجع توافق الأوزبك حول أصولهم التي وضعها العالم الروسي بالقوة في الظروف العصيبة بعد الثورات السياسية الكبيرة. قمع الأوزبك وغيرهم من المفكرين الاتهامات السياسية التي تتعلق بموضوعات مغلفة في هذا العمل[1].

(1) إياكوبوفسكي، K voprosu ob etnogeneze uzbeskogo naroda (طشقند: Izdatel'stvo «FAN» UzSSR، 1976).

نشأت عملية تنقيح تاريخ آسيا الوسطى التي عززتها التوقعات الماركسية من حكمين مسبقين روسيين، أولهما الاشمئزاز من البداوة ومن البدو الذين لطالما كانوا من وجهة نظر الروس أشخاصاً دون الدرجة الثالثة في النظم الاجتماعية؛ أما ثانيهما فهو الكراهية المتبادلة وحب الانتقام من المتحدرين الآسيويين من القبيلة التركية المغولية الذهبية الذي سيطر على الروس وأذلهم بعد أن فَسحَ غزاة روسيا المغول في القرن الثالث عشر المجال أمام خلفائهم قبلَ مُدَّة طويلة. منحت الذاكرة الروسية الفرصة لتكبيد العداوة الاجتماعية والإثنية العقاب الإيديولوجي وكذلك النظام المادي، علماً أن الذاكرة الروسية كانت قد حفظت من خلال الأغاني الملحمية والتاريخ الطائفي لأبي الخير شيباني الأوزبكي الذي جال مساحات واسعة من شمال غرب سيبيريا خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر. ولنبذ التسليم بقوة الأوزبك الأصلية في حياة آسيا الوسطى وحضارتها، تعين على المؤرخين التابعين لنهج البروفسور إياكوبوفسكي تجاهل أهمية وصول عدد كبير من القبائل الأوزبكية إلى بلاد ما وراء النهر أواخر القرن الخامس عشر أو على الأقل التقليل من أهميته.

إعادة تأهيل الأمير تيمور

في الواقع، إن هذا الأمر لا يمكن أن يتم إلا بِعَدِّ تأثير الأوزبك الحالي في آسيا الوسطى غير ذي أهمية، وأن ارتباط اسم الأوزبك بجزء مهم منها محض مصادفة. ولا بد من الإشارة إلى أن إنجاز عملية المراجعة شملت إعادة تسمية منافسي الأوزبك وخصومهم المعاصرين- التيموريين- كالأوزبكَ بعد وفاتهم. ويحتم هذا الاتجاه على الإيديولوجيين في آسيا الوسطى أن يقبلوا الغازي الشهير الأمير تيمور وإنجازاته سمةً إيجابية في تاريخ آسيا الوسطى. وساعد إصلاح الأمير تيمور والتيموريين المراجعين على التقليل من أهمية إنجازات الشيبانيين ونسبهم في القرن السادس عشر وكذلك الأستراخانات في القرن السابع عشر.

نظّم البروفسور إياكوبوفسكي سريعاً معاملة الأمير تيمور السّوڤييتيّة السلبية ونسقها مع متطلبات الإيديولوجيا الجديدة لتأريخ ستاليني في مقال طويل ظهر في صحيفة روسية

تحمل عنوان «أسئلة في التاريخ» بعد خمس سنوات من نشر كتيبه الذي يتناول طريقة التعامل السياسي لما أسماه تاريخ الأوزبك. ومع مراجعة ملحمة الأمير تيمور العسكرية الشرسة وسيرته الذاتية في دراسات عديدة أعدها باحثون آخرون وكذلك بعض المصادر المعاصرة للأمير تيمور، وجد المؤرخون جوانب إيجابية عديدة في شخصية الأمير تيمور بما فيها أنه يعرف البدو والمستعمرين والوسط الزراعي وكذلك حياة المدن. كما أتقن الأمير تيمور اللغة التوركية والفارسية منذ طفولته وتذوق التاريخ الذي سمع عنه. تحدث البروفسور إياكوبوفسكي بطريقة جيدة عن مواهب تيمور لاعبَ شطرنج ومشرعاً وبانياً لصروح هندسية عظيمة. والأهم من ذلك، أعجب المؤرخ الروسي بدهاء الأمير تيمور السياسي استراتيجياً وقائداً أعلى ولاسيَّما أنه لم يستول على أي أرض من أراضي طُقتمش خان (حكم من 1376 - 91، 1395-96) (الأرض التي انتزعتها القبيلة الذهبية من روسيا) ولكنه عوضاً عن ذلك، كافح الدولة المغولية العظيمة Juchis Ulus الضعيفة للتخفيف من تهديد القبيلة الذهبية الذي يحيط بالدولة التيمورية. ويقر البروفسور إياكوبوفسكي أن ضربة الأمير تيمور ضد القبيلة الذهبية وتوختاميش Tokhtamish Khan جلبت الفائدة ليس لآسيا الوسطى فحسب بل لروسيا أيضاً.

أنهى الحاكم تيمور من آسيا الوسطى هذا الأمر بطريقة غير مباشرة من خلال تخفيف الضغط الذي مارسه التتار على سكان موسكو وعلى غيرهم من الإمارات السّلاڤونيّة. تحدث البروفسور خاصَّةً وبطريقة إيجابية عن مهارات الأمير تيمور لتوطيد دولة آسيا الوسطى وتوحيدها (موضوع آخر مصدق عليه، توحيد آسيا الوسطى، في تاريخ السّوڤييت). توافقت هذه الأعمال مع نظرة سكان موسكو السّوڤييت المعتدّين بأنفسهم، الذين عملوا منذ زمن غير بعيد على إعادة الترابط إلى الامبراطورية الروسية المتفككة والمتعددة الإثنيات.

لم يكن لأعمال تيمور في آسيا الوسطى أي جوانب إيجابية في وضع حد للاضطراب والتقسيم الإقطاعي في الدرجة الأولى، وللنشاط الإعماري الضخم في الدرجة الثانية. في الواقع شدد كارل ماركس مصادفةً في «القوائم الزمنية» التي تحدث فيها عن الأمير تيمور على هذا التناقض: «أعطى مملكته الجديدة بنية دولة وقوانين متناقضاً بشدة مع أنواع التدمير الوحشي وغير الإنساني الذي اقترفته الجحافل التتارية بأمر منه».

في الحقبة عينها، حاول هذا المؤرخ أن يفك الرابط بين الأمير تيمور والمغولي جنگيز خان على الرغم من أن المؤرخين الذين درسوا حياة الأمير تيمور أكدوا باستمرار هذا الرابط في نسبه. (بقي تفسير إيجابي لدور جنگيز خان الإيجابي في تاريخ آسيا الوسطى ولا يزال بغيضاً بسبب خضوع روسيا (نحو 1238-1480) لسلالة جنگيز خان المغولي حتى مدَّة طويلة). ويبدو أن الحجج الرئيسة التي قدمها الپروفسور إيكوبوفسكي لمناهضة الرابط بين القائدين تكمن في عدم تسمية تيمور نفسه بالخان والاكتفاء بلقب الأمير، وفي الافتقار إلى المرجعية لروابط مفترضة على صفحات التاريخ كلف حكام آخرون بوضعها أو تلك التي أعدها مؤرخون فارسيون إعداداً مستقلاً[1]. ومع أخذ طبيعة الأمير تيمور بعين النَّظر والكراهية الكبيرة التي شعر بها خصومه من الملوك، يبدو أن هذه الهفوات أقل من أن تكون مقنعة.

يضاف إلى ذلك رَفْضُ الپروفسور إياكوبوفسكي النسبَ المدوَّنَ على بلاطة ضريح تيمور بأمر من حفيد الأمير أولوغ بيك الذي حالف الأمير تيمور مع جنگيز خان من خلال سلف مشترك وهو توماني. ومع ذلك، حدد باحث باشكيري من القرن العشرين في تُركية، في وقت لاحق من خلال دراسة طويلة تتناول أنساب المغول، أن جنگيز خان والأمير تيمور لم يتشاركا في الواقع في أي سلف مشترك الذي إذا كان صحيحاً يعطي الأمير الحق بإعطاء نفسه لقب جنگيزي. في الواقع، احتفظت هذه الروابط مع جنگيز خان بقوة مفاجئة وغالباً ما وضحت الاحترام الذي أظهره الغرباء والمواطنون لهذه الصلات[2].

أثرت هذه التفسيرات التي تناولت التاريخ التيموري كثيراً في هوية المجموعة التي لمسها الأوزبك في أواسط القرن العشرين. يشير العام 1946، أي في السنة التي نشر فيها

(1) أ. إيو. إياكوبوفسكي، «Timur (opyt kratkoi kharaketristiki)»، Voprosy istorii، رقم 8/ 9 (1946)، ص. 71؛ رينيه غروسيه، The Empire of the Steppes: A History of Central Asia (إمبراطورية السهوب: تاريخ آسيا الوسطى)، ترجمة نعومي والفورد (نيو برونسويك، ن.ج.: منشورات جامعة روجرز، 1970)، ص. 264-65، 470-71.

(2) زكي وليدي طوغان، Presentation Volume to Professor M. Shafi (مجلد مخصص لیقدم للبروفيسور م. شافي) (لاهور: 1955)، ص. 105-14، ف. مينورسكي في مقدمة إلى ف.ف. بارتهولد، Four Studies on the Histoty of Central Asia (أربع دراسات حول تاريخ آسيا الوسطى)، المجلد 2 (ليدن: إ. ج. بريل، 1958)، ص. Viii، 14.

الپروفسور إياكوبوفسكي عمله المفصل عن إصلاح الأمير تيمور في تأريخ آسيا الوسطى، إلى بداية تحول التيموريين على نطاق واسع إلى الأوزبكية. حتى ذلك الوقت، حصر الإيديولوجيون الروس المتحفظون اهتمامهم بعظمة الشخصيات التيمورية المختارة الثقافية والفنية والأدبية (مير علي شير نوائي، وظهير الدين محمد بابر، والمؤرخ ميرخوند وغيرهم) الذين قارنوهم بالغزاة الأوزبكيين في أواخر القرن الخامس عشر. ومع تقبل الأمير تيمور الذي هزم أولئك الأوزبك في سهول القپچاق، حقق الإيديولوجيون الروس ثلاثة أهداف: أولاً، أوَّل مرة منذ الثورات الستالينية في أوزبكستان، تمكنوا من إدخال شخصية تيمورية سياسية أساسية تتمتع بهيبة قوية وسمعة سيئة خلال العالم في الأعمال المعتمدة لتاريخ آسيا الوسطى السّوڤييتي. ثانياً، أخمدوا أي حماسة لدى القراء الأوزبك في تاريخ القرن الرابع عشر تجاه دور أجدادهم الأوزبك الحقيقيين (من خلال أوروس خان وقوات توختاميش Tokhtamish Khan مع القبيلة الذهبية) في الصراع على الإمارات الروسية والسعي للسيطرة عليها. في الواقع، ضم الأمير تيمور إلى بلاطه بعض الأمراء الأوزبك كقوريشان أوغلان وهو أحد أبناء أوروس خان مع فرق من الأوزبك الشجعان مما عزز نية الإيديولوجيين بالتعتيم على الفروقات بين التيموريين والأوزبك في تلك المدَّة والمدَّة التي تلتها.

ثالثاً، وضعت عملية المراجعة حاجزاً آخر ضد التدخل القوي في تاريخ أوزبكستان السّوڤييتيّة الذي مارسه شيباني خان، والأوزبكيون التابعون له والسلالة التي أسسها في بداية القرن السادس عشر. وقد يكون مصادفةً أن نشر معهد العلوم في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية دراسةً حملت عنوان «تاريخ المجموعات الإثنية في أوزبكستان (الكتاب الثاني، 1947) وذلك بعد مدَّة وجيزة من نشر عمل الپروفسور إياكوبوفسكي. وإذ ركزت هذه الدراسة على شيباني خان والأوزبك في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، اجتازت هجوماً مدمراً شنه الإيديولوجيون ولاسيَّما الپروفسور إياكوبوفسكي، فما كان من الناشرين إلا أن سحبوا الكتاب ونشروا خلال عقد كتاباً متعدد الأجزاء حمل عنوان «تاريخ جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية (1955 - 1957) الذي قدم التفسير الإيديولوجي المصحح الذي يتناول تاريخ التيموري الأوزبكي ليحل محل النسخة المحظورة. كما دعم العنوان الجديد تقسيم الهوية الإقليمية اللاحق الذي

فضله الإيديولوجيون الروس بدلاً من هوية الأوزبك التقليدية[1].

تحدث سياسيو جمهورية أوزبكستان السّوفييتيّة الاشتراكية مباشرة إلى مؤرخي أوزبكستان عن توجههم الإيديولوجي. في أوائل العام 1952، انتقد أمين سر الحزب الشيوعي في أوزبكستان أ. إ. نيازوف علناً الباحثين المنفردين لأعمالهم غير العلمية والمربكة التي تناولت أصول الأوزبك. وإذ أخذ الإشارة من موسكو، طلب نيازوف أن لا يقللوا من شأن ما أشار إليه بالمكاسب الناتجة عن الغزو والاحتلال الروسي لجنوب آسيا الوسطى. هاجم أمين سر الحزب الشيوعي في أوزبكستان معهد العلوم في جمهورية أوزبكستان السّوفييتيّة الاشتراكية الذي اقترف أخطاء مماثلة، ودان خاصّةً كتاب «تاريخ المجموعات الإثنية في أوزبكستان» (1947، 1951) بخطاب عام: «يقع المرء على أخطاء خطيرة عند تفسير الأسئلة التي طرحت حول المجموعات الإثنية في أوزبكستان... أدى تمجيد الماضي الإقطاعي إلى دعم القومية البورجوازية. ووفقاً لشروط الشرق، كثيراً ما أخذ هذا التمجيد شكل التوحيد الإسلامي أو التوحيد التركي تماماً كما أشار رفاق ستالين»[2].

وعلى الرغم من ذلك، وبعد نصف قرن من التفخيم الذي أظهره التركستانيون في حقبة المجددين للغز الأمير تيمور، حضر البروفسور إبراهيم م. مؤمِنوف، أحد أبرز الأكاديميين الأوزبك السّوفييتيّين في النصف الثاني من هذا القرن والذي انتمى إلى سكان آسيا الوسطى، حضر تقويماً شاملاً للقائد الذي حكم في القرون الوسطى. في بداية تحليله، يقرّ البروفسور مؤمِنوف بعمل البروفسور إياكوبوفسكي منهجاً ماركسيًّا صحيحاً يدرس القائد ويقدم عدة حجج إضافية يؤكد من خلالها أن الأمير تيمور كان شخصية بناءة في

---

(1) بوريواي أ. أحمدوف، Gosudarstvo kochevykh Uzbekov (موسكو: Izdatel'stvo «Nauka»، 1965)، ص. 15، 38-39، س. ف. باخروشين وآخرون، عدة طبعات، Istoriia narodov Uzbekistana، المجلد 2 (طشقند: Izdatel'stvo AN UzSSR، 1947)، ص. 21-71، س. ب. تولستوف، ر.ن. نابييف، إيا. ج. غولاموف، و ف.أ. شيشكين، عدة طبعات، Istoriia Uzbekskoi SSR، المجلد 1 (طشقند: Izdatels'tvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSR، 1955).

(2) أ. إ. نيازوف، «Uzbekistana tov. (b) Uzbekistana. Doklad sekretaria TsK KP (b)X plenum TsK KP A.I. Niiazova o sostoianii i merakh uluchsheniia ideologicheskoi raboty v respublike»، Pravda Vostoka، 24 فبراير/ فبراير، 1952، ص. 2-4.

تاريخ آسيا الوسطى وأوروبا. واشتملت هذه الحجج على موهبة الأمير منظِّماً وقائداً عسكريًّا، وثنائه على الباحثين ورعايته لهم، وإعجابه بالمعرفة والاطلاع والشعر الجيد، وشخصيته وشكله الحيوي، واستقامته، وقلقه الدائم على خير الدولة ورفع شعار «الحقيقة هي العدالة» rost–i drusti (الحقيقة هي النظام) وحمايته للتجارة بما في ذلك القوافل التجارية على طول طريق الحرير وكذلك لتطوير الزراعة. ويشيد الپروفسور مؤمِنوڤ خاصَّةً بما للأمير تيمور من حس النظام، والشرف، والكرامة ومعارضته الصارمة لشرب الكحول، وجهوده المكررة لتشجيع قادة آسيا الوسطى على الانخراط في العمل والتفكير وفن مناقشة إدارة البلاد ورفاهيتها.

أرسل الپروفسور مؤمِنوڤ تقريره إلى 46 عضواً على الأقل من اللجنة التنفيذية الدائمة في معهد العلوم في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية في الخامس من يونيو 1968. مهدت أطروحته الطريق أمام احتفالات العام 1969 لتخليد ذكرى مرور 2500 عام على تأسيس سمرقند عاصمة الأمير تيمور وجوهرة الإمبراطورية. لا بد من الإشارة إلى أن نسخة شعبية من هذا التقرير نشرت نَشْراً منفصلاً باللغة الأوزبكية والروسية أتت على ذكر حكايا إنجازات التيموريين الأساسية ولكنها تتجاهل تجاهُلاً كبيراً مسألة هوية الأمير الإثنية وأوزبكيته الظاهرية[1].

خارج آسيا الوسطى، أثارت إعادة تمجيد الأمير تيمور بعض النقد الحاد الذي حاول مقاومة الصورة الإيجابية في التقارير التي كتبها الپروفسور مؤمِنوڤ. وكان الپروفسور ڤاسيلي بارتهولد، الباحث الروسي غير الشيوعي المتسلط والپروفسور إياكوبوفسكي الأكثر انتقاداً لهذا التمجيد. ورفض هذا النقد أيضاً فكرة أن أعمال الأمير تيمور خدمت روسيا وأوروبا. وعلى الرغم من فضح الحاكم الآسيوي من خلال تأكيدِ تشابه كبير بين الأمير وجنكيز خان، هدف هذا الناقد الروسي إلى فصل الأمير تيمور عن التطور الثقافي في آسيا الوسطى. يضاف إلى ذلك، أنَّ الناقد نفسه تحاشى استعمال الاسم الأوزبكي أو المجتمع الأوزبكي البدوي للتعريف عن الأمير تيمور. ومن دون أن يحدد الناقد الاسم أو

(1) إبراهيم مؤمنوف، Rol'I mesto Amira Timura v istorii srednei Azii v svete dannykh pis`mennykh istochnikov (طشقند: Izdatel'stvo «FAN» UzSSR، 1968) (خمسة آلاف نسخة نشرت في طبعة روسية).

المجتمع، يشير إلى وقت اقتحام الجوشيد (الأوزبك) لبلاد ما وراء النهر في القرن الخامس عشر على أنه وقت التراجع إلى الحياة البدائية التي سببت انحداراً في المنطقة[1]. وإذ حملت هذه الفورة قوة نقد العام 1938 الإيديولوجي الذي أطلق إعادة تأهيل التيموريين، كان في إمكان النتيجة أن تعطل جذرياً التأريخ الأوزبكي ولاسيَّما أنها تؤدي إلى العودة إلى خطوط ما قبل الحرب العالمية الأولى في ما يتعلق بالأمير تيمور والأوزبكيين في القرون الوسطى. افتقر النقد القاسي في سبعينيات القرن العشرين بوضوح إلى القوة القسرية التي تميز بها النقد اللاذع المخيف بحيث إنه على الرغم من لهجة التفسير السلبي المألوف القتالية في صحيفة موسكو التاريخية الأهم، تلقى الأمير تيمور بعد مدَّة وجيزة اهتماماً شفوقاً إضافياً من آسيا الوسطى. نقل شاعر أوزبكستان رحيم هـ. فرهادي (ولد 1942) في سمرقند، حس الشفقة النافر إزاء فصل الفاتح نهائياً عن موطنه في وادي زَرَفْشان. ونقتبس هذه الأبيات من مقطعه الشعري الذي يتألف من خمسة عشر بيتاً ويحمل عنوان «تيمورلنك» (1975):

مخالب الموت
تمزقه بضراوة، إنه يدرك ذلك
ولكنه يعود إلى الوطن باستمرار
ولا شيء آخر
الدخان المتصاعد من الثلج اللامع
يتكاثف ليلاً...
«طبيب من كاشغر،
خدمة بطيئة...
لا تكاد تساعد على شيء».
«أسرع!» بصوت خشن
يصرخ المعلم في ساعات الانحدار.

---

(1) أ. ب. نوفوسيلتسيف، «Ob istoricheskoi ostenke Timura»، Voprosy istorii، رقم 2 (فبراير 1973): 3-4، 17-19.

أسرع! إلى حيث يركض الزَّرَفْشان Zarafshan

خلال الأودية الملأى بالزهور.

عد إلى موطنك!- إلى رمال النهر الباكية.

عد إلى موطنك! - إلى الغرب المتوهج،

إلى الأعشاب الشافية، إلى فصول الربيع

عد إلى موطنك! هيا عد

إلى سمرقند!

لقد علم

أنه سيجد في الأعلى اللامحدود

سماء غريبة خالية.

لن تنوح تلك الشعوب

التي غزاها مرةً أخرى

استولى على مئات البلدات،

استعبد نصف العالم،

ولكن الأرض حيث ولد

لا تزال كما كانت،

لم تكبر، لم تصغر.

يستنجد تيمور بصوت أجش،

بحاشيته القوية المحيطة به.

أوترار Otrar.

المعبر النهائي.

وفي أرض غريبة لفظ نفسه الأخير[1].

ما من إشارة في هذا الشعر تدل على أن الأمير تيمور يمكن أن يكون أوزبكياً ولكن بضعة سطور قوية تخبر القرّاء أن الأمير بقي شخصية مهمة في خيال سكان آسيا الوسطى. وبقيت

(1) ريم فرهادي، «Tamerlan»، ترجمة أدوارد آلوورث مع أوجينيا مارتن، Granitsy serdtsa. Stikhi raznykh let (طشقند: Izdatel'stvo Literatury i Iskusstva imeni Gafura Guliama، 1976)، ص. 113–14.

المعضلة التي أثارها النقد الإيديولوجي كما يأتي: كيف يمكن أن يتبنى المرء الإنجازات التيمورية على أنَّها إنجازات أوزبكية من دون تقبل الأمير تيمور؟ ترك المؤرخون في آسيا الوسطى الذين لم يتمكنوا من استيعاب هذه المشكلة بصراحة نواقص وغموضاً في تفسيرهم لوثائق آسيا الوسطى بما في ذلك الآثار والكتابات التي تركها الأشخاص المشاهير.

وبغض النظر عن الحقائق التاريخية، يدعي الأوزبك اليوم تماماً كالأفغان وغيرهم من سكان آسيا الوسطى أن الأمير تيمور والتيموريين يشكلون جزءاً مُهمًّا من إرثهم من القرون الوسطى. وتجدر الإشارة إلى أنه من بين المفكرين الأوزبك، لا يزال عدد كبير من أفكار آسيا الوسطى في أيامنا هذه التي تناولت هذا الرجل غير منشور. ونظراً للتركيز على الفئة الأوزبكية الرسمية يرى الأصوليون الذين يعرفون الأنساب الأوزبكية ويذكرونها من هذا التناقض الدائم أمراً حرجاً. ولكن في الحدود التي يمارسون ويتخيلون أو يدمجون الهوية الأوزبكية مع ماضي آسيا الوسطى الأوسع أو التركستاني (أي الفوق إثني أو المتعدد الإثنيات)، تبقى خلفية التيموريين متلائمةً مع الحاضر الأوزبكي. أدخل تقسيم جنوب آسيا الوسطى في منتصف العشرينيات من القرن العشرين وإعادة تفسير التاريخ الأوزبكي مع بداية العام 1938، غموضاً إلى التأريخ وكذلك إلى الإدراك الشعبي. وتجدر الإشارة إلى أن الشكوك المتعلقة بهوية المجموعة لم تختف.

تعطي القيادة السياسية السّوڤييتيّة إلى الأوزبك في أيامنا الراهنة الحق الحصري بالمطالبة برجال الدول، والجنرالات، والفنانين، والمؤلفين والمفكرين التيموريين داخل اتحاد الجمهوريات السّوڤييتيّة الاشتراكية. وفرض الإيديولوجيون هذا الاحتكار إذ نبذت القوميات السّوڤييتيّة الأخرى احتمال اعتبار الشخصيات التيمورية العامة جزءاً من إرثهم. يضاف إلى ذلك، أنه فرض تعريف القومية الإقليمي هذه الحصرية. ولكن لا بد من الإشارة إلى أن كل من أتى بفكرة منح مجموعات إثنية حق الوصول الحصري إلى الأجداد والأسلاف كالأمير تيمور وبابر پاديشاه، تمتع بالجرأة من دون أن يكون مدعوماً بأي حقائق تاريخية. من بين الأوزبك الأقل ثقافة، لم يكن هذا التوزيع ليكون إلا شعبياً، ولكنهم في الواقع لم يملكوا أي حق حصري بالحضارة التيمورية. لم يكن في إمكان السياسيين السّوڤييت أن يمنعوا أويغور تركستان الشرقية ولا أفغان هراة وكابول ومزار

الشريف من الادعاء أن مير علي شير نوائي Mir Ali Shir Nawaiy، وظهير الدين محمد بابر Zahiriddin Muhammad Babur وسلطان حسين باي قرا Sultan Husayn Bayqara قد وورا في الثرى في أرض آسيا الوسطى. وبقيت الأسس الثقافية لوحدة آسيا الوسطى - وقد يقول البعض وحدة تركستان- ملكاً لشعوب المنطقة العظيمة المثقفة. احتفظ مفكرو تلك المنطقة بحكم نهائي في ما يتعلق بهويتهم الثقافية وربما بهويات المجموعات الإثنية التي عاصروها أيضاً. استمرت هذه التحفظات غير المحكية حتى تمكنت التطورات من تخطي الأجوبة الآلية إلى الأحكام الإيديولوجية المؤقتة والاستمرار في التوجه القائم على المجموعة البشرية وتحديد الهوية الذاتية. وكلما تغلغلت سنوات المسؤولين الأوزبك الرسميين الخمسين أو الستين، توضحت في الكتب الفردية والمؤسسات الثقافية في النصف الثاني من القرن العشرين.

الفصل الخامس عشر: الإنتليجنسيا

«إن البطل الأساسي... هو كائن بشري مستقيم، غريب ومؤمن شيوعي (e'tiqadli)... لا يمكن لأي أمور متناقضة أن تدخل عقله».

(نورعلي قابول، Don't be Late for living (لا تتأخر لتعيش، 1984)[1]

بعد أوائل الخمسينيات من القرن العشرين، ناضل الباحثون التاريخيون والأدبيون بجهد أقل للمحافظة على التوازن الدقيق بين إعادة اكتساب الحق في الوصول الكامل إلى إرث آسيا الوسطى ومتطلبات تعريف مجموعة الأوزبك الإيديولوجية. عقب عصر ستالين، بدأت أجزاء من الحضارة بالتحرك مجدداً بعد حقبة شلل فكري طويلة. عمل المفكرون في هذه الحقبة على نقل طريقة التفكير من السلبية التامة إلى بعض الإيجابية. بدأ المتعلمون تعليماً عالياً في آسيا الوسطى، المنبثقون من عصر يتميز على نطاق واسع بالمحظورات واللعنات، باكتشاف حدود الاستعلام المباح. وبعد أن قسموا أنفسهم تقسيماً ضمنيًا، بدأوا مرحلة جديدة من الإسهامات الإيجابية في حياة شعوبهم الفكرية. بدا الجدول الرسمي مكرراً وروتينياً، إلا أن المفكرين طوروا أفكاراً خاصة بهم مجدداً. وبهذا بدأت مرحلة جديدة من تعزيز ثقة المجموعة الإثنية لتوسيع مجال التفكير الذي ضيقه الإيديولوجيون في العقود الممتدة بين العام 1925 و1955.

تبنى الاجتماع الأول لطبقة المثقفين في أوزبكستان الذي نظمته جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية بعد الحرب العالمية الأولى جدولاً يضم موضوعاً واحداً فقط يتلخص في التركيبة السّوڤييتيّة العامة الآتية: «قرارات مؤتمر الحزب الشيوعي في الاتحاد السّوڤييتي العشرين التاريخية ومهمات الطبقة المثقفة في أوزبكستان». في الواقع يخفي هذا العنوان العادي المناقشات اللاحقة التي ستتناول الموضوع الأكثر غرابة. افتتح المؤتمر شرف ر. رشيدوف (1917-1983) الذي شغل في ذلك الحين منصب رئيس اللجنة التنفيذية الدائمة في المجلس الأعلى في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية.

---

(1) يولداش ساليجانوف، Bash maqsad. Bahs. Ozbekistan adabiyatu wa sana'ti، الأول من مارس 1985، ص. 3.

وقف الجميع للاستماع إلى الموسيقيين يعزفون وينشدون نشيد جمهورية أوزبكستان الشيوعية الاشتراكية الذي يمدح ستالين بعظمة. وخلافاً لعادة تسمية الدكتاتور وشركائه المقربين بطريقة فردية، اتفق هذا الاجتماع بالتزكية على تعيين أعضاء اللجنة المركزية في الحزب الشيوعي في الاتحاد السّوڤييتي أعضاءَ شرف في اللجنة التنفيذية الدائمة من دون تحديد أي أسماء جنباً إلى جنب مع الممثلين الرسميين من جمهوريات اتحاد آسيا الوسطى ومنطقة القفقاس والضيوف من جمهورية الصين الشعبية، والهند، ومصر وكوريا الشمالية.

سمع المندوبون معلومات خاطئة عن ماضيهم من ضيف روسي بارز يدعى أ. م. روميانستيف، وهو محرر في صحيفة موسكو التي تحمل اسم Kommunist، والذي جلس بين 25 شخصاً على الأقل من غير الأوزبك (من دون احتساب أعضاء اللجنة التنفيذية الدائمة) من بين أعضاء اللجنة التنفيذية الدائمة البالغ عددهم 80 شخصاً. هنأ رومیانستیف الطبقة المثقفة المجتمعة من خلال إبلاغهم أنهم مشاركون في المؤتمر الأول للطبقة المثقفة في أوزبكستان. وأضاف أن هذا المؤتمر ليس مؤتمر الجمهورية الأول، بل إنه حقًّا أول مؤتمر حقيقي في جمهورية أوزبكستان الشيوعية الاشتراكية،» حاذفاً من ثَمَّ مؤتمرين أوزبكيين عُقِدا في 1926-1927. أظهر هذا الحادث طريقة معاملة السّوڤييت للتاريخ التي أثرت سلبياً وتأثيراً خطيراً في التأريخ في آسيا الوسطى في الحقبة السّوڤييتيّة. واتفق المنظمون في العام 1956 أنه لا ينبغي أن يذكّر أي شيء أعضاء الحزب بذلك التاريخ؛ لأن الاجتماعات القديمة التي شهدت تنوعاً كبيراً في الآراء ووجهات النظر تتناقض ومنحى الحزب الشيوعي. يضاف إلى ذلك أنه احتاجت السلطات إلى هفوة الذاكرة هذه لأن الإيديولوجيين الروس لم يكونوا قد تسامحوا بعد مع الفقيد أكمل إ. إكراموف، زعيم الحزب الشيوعي في أوزبكستان الكبير والشخصية البارزة في المؤتمرات السابقة[1].

وعلى الرغم من الفرضيات وإطار العمل العقائدي، أظهر هذا الاجتماع تحولاً في السياسة الثقافية تجاه الأبطال المحليين وزعماء الماضي. برهن المؤتمر الذي عقد

---

(1) 11 oktiabria 1956 goda. Stenograficheskii otchet 13-I s'ezd intelligenstii Uzbekistana. (طشقند: Gozudarstvennoe Izdatel'stvo Uzbekskoi SSR، 1957)، ص. 3-7، 133.

من 11 حتى 13 أكتوبر 1956 في طشقند أن بعض الشخصيات المهمة على الأقل في الحياة الأوزبكية أو التركستانية يجب أن يحتفظوا بمكانة في التاريخ. كما أظهر أنه يجب ألَّا يسمح مجدداً لقبضة السلطة بإزالة الأفراد جسدياً من المجتمع فقط لأنهم أغضبوا المسؤولين. سهل هذا المبدأ التوجيهي غير المعلن للزعماء الشيوعيين الإقرار بأن الطغيان سبب ويمكن أن يسبب ظلماً فادحاً في آسيا الوسطى. في الواقع يمكن أن يخطئ الزعماء عمداً بينما يدعوهم الآخرون إلى الحساب. والحق أن هذا القصاص لم يظهر في النمط الكلاسيكي أو الديني ولكن تخفّى في الأخلاق الماركسية الروسية. ثُمَّ إن الإيديولوجيين لا يتحدثون الآن عن القتل أو العدالة بل عن الاستنكارات المبتذلة التي دمرت الزعماء الذين سقطوا والمؤلفين الذين قُمِعوا في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينيَّاته[1].

في النهاية، يشبه مفهوم مسؤولية الزعامة بعض الشيء الإحساس العام بالواجب الذي شدد عليه دائماً المؤلفون في آسيا الوسطى في كتاباتهم. ولكن في تلك الحقبة، بقي التأكيد ضمنياً؛ إذ لم يراقب زعماء الحزب الشيوعي التزامات القائد تجاه شعبه على أعماله واتجاه دولته على نتائج تلك السياسات والأعمال. لم يظهر أي صدى في الحياة سكان آسيا الوسطى السّوڤييت لمفهوم محاسبة الخان القديم الذي أخفى رموز السلوك الأميري والتي أعلنها مستشارو الملك بصراحة. كما أن الناس العاديين سمعوا الكثير من العظات حول واجباتهم ومسؤولياتهم، لكن بدا أن القادة مطلوبون فقط لإدامة اقتتال النظام السّوڤييتي المتسلط الداخلي. في تلك الحقبة، لم يتلق قادة آسيا الوسطى أي توجيهات رسمية أو نصح، ملبين فقط نداء من هم أعلى منهم في التسلسل الهرمي.

تبرئة بعض القوميين

نشّط المؤتمر الذي عقد في نوفمبر 1956 سلسلةً من المؤتمرات التي انقطعت بعد الاجتماعات العاصفة التي عقدت في النصف الثاني من عشرينيات القرن العشرين. في هذه المرة، التزم المفكرون الذين أثاروا المؤتمرات السابقة بحججهم ومعارضتهم المنطقية الصمت، ولاسيَّما أن الحزب الشيوعي هدد القليلين الذين لم يكن قد قضى عليهم. بدأ المؤتمر على أنه جزءٌ من عمله الرئيسي استرجاع وضع القتلى والناجين القلائل من أعمال

(1) «S’ezd intelligenstii Uzbekistan»، Pravda Vostoka، 13 أكتوبر، 1056، ص. 1-4.

القمع السياسي على الرغم من أن أحداً لم يحاسب المجرمين أو النظام الذين ارتكبوا الجرائم بحق القادة الثقافيين السابقين في أوزبكستان. ومن ضمن أولئك الذين شملهم التسامح نذكر المفكرين والفنانين المبدعين وكذلك الباحثين والنقاد والشخصيات السياسية. تبع هذا الانقلاب في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية تبرئة موسكو لبعض ضحايا السياسيين في العقود الماضية، وسرّع الجهود التي بذلت لتأريخ دور بعض الشخصيات المهمَّة في الدراسات والأدب والأعمال التاريخية السابقة. وبعد اختفاء عدد من أسماء الكتّاب والمفكرين والحكام التي عرفت في الماضي بسبب الرقابة الرسمية، بدأت هذه الأسماء بالظهور مرةً أخرى. ومن بين أولئك الأوزبك، اقترح المتحدثون باسم المؤتمر إعادة الاعتبار إلى السياسي الشاب أكمل إ. إكراموف وعدد من السياسيين الآخرين. والجدير بالذكر أن اسم فيض الله خوجه لم يذكر مع أسماء أولئك السياسيين. قتل إكراموف وخوجه في ظل الأوليغارخيّة بناءً على أوامر ستالين في العام 1938، بعد أن خدما قبل كل شيء الأوزبك في الحكومة وفي الحزب الشيوعي في أوزبكستان 1925 وحتى العام 1947. في ذلك الوقت اتهمتهم السلطات كما القادة الثقافيون والسياسيون الأوزبك جميعاً «بالقومية».

وحتى درجة خطيرة، شكلت القومية الزائفة تحدياً للسلطة في الدول التي رفضت حق تقرير المصير. وصف الإيديولوجيون هذه القومية بالهرطقة التي تقارب الماركسية-اللينينية-الستالينية. ومع المطالبة بالأممية وطرح مسألة شرعية الأوليغارخيّة في عاصمة الاتحاد السّوڤييتي، اعترض القوميون الأوزبك الحقيقيون على هيمنة الحزب الشيوعي المتربِّع في موسكو والحكومة السّوڤييتيّة، التي يسيطر الروس على معظم مناصبهما العليا. ولكن على الرغم من ذلك، أظهرت عمليات إعادة التأهيل أن السلطة القضائية التأديبية التي أقامت التهم ضد هؤلاء الزعماء الأوزبك، قد بالغت كثيراً في تلك التهم أو زورتها تماماً. في الواقع، وضع نظام ظالم وغير مسؤول السلطة بين يدي أشخاص غير ملمين بقواعد العدالة أو الإنسانية. تبدو أعمال ذلك النظام الشيوعي ونزعته المخيفة تجاه التعذيب والتدمير متشابهتين سواء أكان من وجهة نظر الحكام السيئين أم من وجهة نظر الأشخاص المتضررين. والحق، أن الضحايا كانوا ليرغبون في الأفضل.

في خلال المؤتمر، ركز الناطق الرسمي نورالدين محيي الدينوف (ولد في العام 1917)،

الذي كان يشغل منصب أمين عام اللجنة المركزية في الحزب الشيوعي في أوزبكستان، على مؤتمر الحزب الشيوعي في الاتحاد السّوفييتي العشرين الذي عقد قبل سبعة أشهر. كشف خطابه أوّلَ مرَّة أمام الطبقة المثقفة في أوزبكستان وقوع ستالين في الخطئية. وأظهر التقرير المدون باختزال شديد الحذر والعناية وكأنه ذو أهمية بسيطة وروتينية. في الواقع، لم يتمكن أي شخص عاش في أوزبكستان من فهم تأثير ذلك التحرر الهائل ليقرأ تلك السطور قراءةً مغايرة. بعد ذلك انتقل أمين عام الحزب الشيوعي في أوزبكستان إلى مسألة التبرئة. ومن بين المفكرين الذين هلكوا ظلماً ذكر عبدالله القادري (1894–1939) وهو روائي أوزبكي غير شيوعي من طشقند. وعلى غرار غيره من المفكرين الأوزبك البارزين صادفت وفاة هذا الروائي السنوات الكارثية الثلاث التي امتدت من 1937 إلى 1939 بسبب الفوضى الرسمية المفرطة في أوزبكستان.

في العام 1956، كان عدد من السياسيين لا يزالون يعارضون إدانة ستالين أو إعادة الاعتبار إلى ضحايا حزبه السياسيين. وبدا أن اقتراح أمين عام الحزب الشيوعي محيي الدينوف محض جهد تجريبي. في الواقع، اختار المناهضون لستالين رمزاً مهمّاً بانتقائهم عبدالله قادري لعمله الذي يحمل عنوان Otkan kunlar (الأيام الماضية، 1922 – 1926) وهو رواية تاريخية تقع في ثلاثة أجزاء عن قوقان منحته لقب روائي اللغة الأوزبكية الأول. نشر قادري قبل العام 1927، عندما كان لا يزال شاباً من المجددين، قصصاً وقصائد ومسرحية إصلاحية. وفي الحقبة الأوزبكية، أسهم القادري في مجلة موشتوم الأوزبكية الساخرة وغيرها من النشرات كما كتب ونشر عملين روائيين آخرين. وبالدفاع عنه، مهد المجددون الطريق أمام الكثيرين للعودة أحياء أو أمواتاً إلى الثقافة الأوزبكية المعاصرة.

وعلى الرغم من أن القادري مثل أفضل نظم التعليم والآراء الإصلاحية، أخفقت تبرئته بعد وفاته باستعادة قابلية حركة المجددين السياسية والثقافية. انطلاقاً من عشرينيات القرن العشرين، شهّر الإيديولوجون في آسيا الوسطى، بإشارة من زعماء الحزب الشيوعي الروسي، بحركة المجددين في كل مجال يمكن للمرء أن يتخيَّله، لأنه نشأ بمساعدة تتار بلاد القرم بين سكان آسيا الوسطى في تركستان وحكومات بخارى وخيوا، وأعطى سكان المنطقة المحليين مرجعاً للتجدد الحقيقي. سلط الإيديولوجيون الروس الضوء على التناقض بين المناطق المتخلفة التي يحكمها الأمراء والخانات من جهة، والخصائص

«الملهمة» لانقلاب نوفمبر 1917 والتغييرات اللاحقة في النظام السّوڤييتي الروسي من جهة أخرى. ولكن المجددين جعلوا من هذه المقارنة حرجةً إذ قدموا لسكان آسيا الوسطى نماذج جديدة لحياة ومفاهيم ثقافية.

أدان المؤرخون إدانةً موحدة في تقاريرهم الرسمية، في الحقبة الممتدة بين أربعينيات وستينيات القرن العشرين ظاهرة المجددين، مطلقين عليها تسمية حركات بورجوازية مناهضة للاشتراكية ساعية إلى إرساء وحدة الإسلام ووحدة الأتراك وغير ذلك. وبغض النظر عن التناقض وعدم الدقة، منعت طريقة المعاملة هذه الأوزبك من النظر إلى أسلافهم المجددين بطريقة إيجابية مستمرين من ثَمَّ استمراراً مؤثراً في وضع حركة المجددين ضمن فئة أعداء شعب آسيا الوسطى المحظورة.

وعلى الرغم من ذلك، أعادت السلطات السياسية الثقافية الاعتبار لعدد من الإصلاحيين البخاريين والتركستانيين ومنهم عبد الله أولاني، وصدر الدّين عيني، وباتو، ومير مشرق إلبيك، وعبد الرؤوف فِطْرَت (بشكل جزئي) وفيض الله خوجه، وحمزة حكيم زاده نيازي وقادري. ولكن الإيديولوجيين تفادوا إشراكهم، إذ يجب أن ترافق الحركة، التي يؤدي فيها هؤلاء الأشخاص دوراً مهمًّا، إعادتهم إلى صفحات الأدب والتاريخ الجديدين. حتى سبعينيات القرن العشرين، استمر أحد المقالات التي تتناول سعي المجددين للإصلاح بالإشارة (بطريقة متناقضة) إلى حركتهم بالحركة القومية الهادفة إلى توحيد الإسلام وتوحيد الأتراك على هذا المنوال. يسمي المقال محمود خوجه بهبودي ومنوّر القاري على أنَّهما أبرز زعيمين إصلاحيين من دون أن يأتي على ذكر أي إصلاحيين آخرين. والحق أن هذين الرجلين لم يكسبا الاحترام مجدداً كَسْباً إيجابيًّا بهذه الطريقة في أي مكان آخر في تاريخ آسيا الوسطى. ومع ذلك، إن وجود مدخل طويل عن حركة المجددين وزعمائها في النسخة الأخيرة من موسوعة جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية أعطت دليلاً على تقدمهم على الناشرين الستالينيين، مع أن الموسوعة كانت تهمل عادةً المداخل والتفاصيل التي تتناول التطور المهم الذي طال تاريخ آسيا الوسطى الثقافي في القرن العشرين[1].

---

(1) Ozbekistan SSR tarikhi (طشقند: Ozbekistan SSR Fanlar Akademiyasi Nashriyati، 1957)، ص. 292-94؛ ماليفان ج. فاخابوف، Forminrovaniia uzbekskoi sotsialisticheskoi nastii (طشقند: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Uzbekskoi SSR، 1961)، ص. 207-13؛ [لاحظ النهاية السّوڤييتيّة في الكلملة]، Ozbeskitan

وفي خلال مؤتمر المثقفين، ذهب الأمين العام محيي الدينوف إلى قراءة بعض الشعر الأوزبكي الملحمي، بما في ذلك ملحمة آلپامِش Alpamish الشفهية التي أدانها النقاد الإيديولوجيون لاحتوائها محفزات إسلامية وأفكاراً عن الملوك المثاليين. يضاف إلى ذلك أنه أعاد أمين عام الحزب الشيوعي في أوزبكستان «المقام» وهو شكل من أشكال الغناء الموسيقي المحلي الواسع والمعقد. ولا بد من الإشارة إلى أن الإيديولوجيين كانوا قد لعنوا هذا النوع من الموسيقى المحلية لأن نبلاء آسيا الوسطى قدموا له الدعم والرعاية.

في الميدان السياسي، ذكر الخطاب الذي ألقاه محيي الدينوف، والذي حمل عنوان «تنشئة الكادحين الدولية»، السياسيين الذين هلكوا في ثورات الحزب الشيوعي؛ فسمى 14 رجلاً «اتهموا ظلماً وإجحافاً بالقومية» ثم ميّز أربعة إداريين وصحافيين من الطبقة المتوسطة والدنيا الذين يتحملون، بحسب قوله، مسؤولية مشتركة في التجاوزات السياسية والإيديولوجية التي ارتكبت في الماضي.

أدرك المثقفون في المؤتمر نتيجة لهذه الإدانة الرمزية أن لا أحد يمكن أن يحمّل المسؤولين الكبار والإيديولجيا أو النظام السياسي مسؤولية الأحداث الرهيبة التي طرأت في الثلاثينيات من القرن العشرين، وأن مجتمعهم سيواجه عمليات تحرير جزئية وتدريجية من قبضة القوى الديكتاتورية السياسية في الحزب الشيوعي. وبالتأكيد، شعروا بالخوف من عودة الطغيان السياسي المدمر في وقت ما. يمكن للقراء أن يستنتجوا ذلك من مدخل باللغة الأوزبكية لكتاب «تاريخ جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية» (1958). تجاهل المؤرخون في المقاطع القليلة المقتضبة المخصصة لهذا المؤتمر، انهيار ستالين وإعتاق المفكرين والسياسيين الأوزبك. ثُمَّ إن الطلاب ولدى قراءتهم هذا المصدر الرسمي لن يجدوا أي تلميح إلى الأحداث الدرامية التي شكلت الحياة الفكرية التي أعقبت ثورات الثلاثينيات من القرن العشرين[1].

قدم المؤتمر أيضاً أرقاماً دقيقة عن طبقة المثقفين في أوزبكستان في النصف الثاني

---

sawet entsiklapediyasi، المجلد رقم 4 (طشقند: Ozbek Sawet Entsiklapediyasi. Bash Redaktsiyasi، 1973)، ص. 278-79.

(1) I s'ezd intelligentsia Uzbekistana، ص 48-53، 55-57؛ Ozbekistan SSR tarikhi (طشقند: Ozbekistan SSR Fanlr Akademiyasi Nashriyati، 1958)، ص. 511.

من القرن العشرين. وشابهت عضوية هذه الطبقة في تنوعها الإثني بنية المثقفين في تركستان قبل تقسيم عامَيْ 1924-1925. ومن ضمن 1196 مندوباً، شكل السلافيون 31.25٪ (الروس 27.6٪)، بينما شكل سكان آسيا الوسطى المحليون 60٪ (الأوزبك أكثر من 27.6٪) بينما كانت البقية من التتارستان ومن سكان منطقة القفقاس. لم تنسجم هذه الأرقام مع نسب سكان جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية وفقاً لتعداد السكان في العام 1959 حيث شكل السلافيون 14.7٪ (الروس 13.5٪)، بينما شكل سكان آسيا الوسطى 74.2٪ (الأوزبك 62.2٪)، في حين أن سكان بلاد القرم والقازان التتار شكلوا 5.5٪، الأذربيجانيون 0.5٪ بينما ضمت النسبة المتبقية الأرمن واليهود والمولداف والبشكيريين والجرمانيين).

إلا أن توزيع الوفود الإثني لاءم أكثر فئات العمال في جمهورية الاتحاد. اختار مسؤولو الحزب الشيوعي المندوبين من موظفي المكاتب الحكومية والمؤسسات الثقافية والمؤسسات التعليمية ومحطات التوليد والجرارات والتعاونيات الزراعية والمزارع العامة، وغيرها. ولا بد من الإشارة إلى أن 337 مندوباً أي ما يعادل 28٪ من مجموع المندوبين لم يكمل دراسته الجامعية أو يكمل حتى المرحلة الثانوية. حازت المرأة 186 مقعداً أي ما يعادل 15.5٪، على الرغم من أنهن شكلن 50٪ من السكان. مثل المندوبون المهن الآتية: الموظفون في المعاهد وأقسام البحوث (323 مندوباً)، والمعلمون من كل المستويات بدءاً من المدرسة الابتدائية إلى الجامعة (274 مندوباً)، والاختصاصيون التقنيون في المعامل وقطاع الزراعة (249 مندوباً)، والبيروقراطيون والصحافيون في الحزب والحكومة (173 مندوباً)، والأطباء (108 مندوبين)، والفنانون وفريق موظفي المسارح (52 مندوباً) وأخيراً المؤلفون (17 مندوباً).

شدد الفنانون المبدعون والمؤلفون قليلو العدد الذين حضروا المؤتمر، على الطبيعة الوظيفية التي تتمتع بها الطبقة المثقفة في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية، كما يحدد منظمو الحزب. ثُمَّ شكلت الطبقة المثقفة جزءاً صغيراً من «الناس الذين انخرطوا في العمل الفكري»، كما وصفهم البيروقراطيون. تشير البيانات المدونة في سجل تعداد سكان جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية في العام 1959، أن عدد الكتّاب والفنانين وأساتذة الجامعات والكليات والمؤلفين والعلماء في أوزبكستان (من دون أن

ينتمي أولئك بالضرورة إلى القومية الأوزبكية) بلغ 17983 مسجلاً زيادة طفيفة نسبتها 4٪ عن طبقة المثقفين السّوڤييت. يمكن للمرء بصعوبة أن يلحظ تناسب هذه التصنيفات مع الوصف العام الذي أعطاه لينين في وقت سابق معرفاً الطبقة المثقفة بالجماعة «الأكثر مراعاةً لأحكام الضمير من الجميع، الأكثر حسماً من الجميع، والأكثر دقة من الجميع»، والتي تصور من ثَمَّ وجود فئة من المنفذين غير المفكرين الذين لم تعنِ لهم مهنهم شيئاً؛ فئة عرفت بتوجهها إلى الأفعال وبطابعها الممل[1].

في اليوم الأخير من المؤتمر نقلت صحافة الحزب الشيوعي في أوزبكستان جزءاً من افتتاحية أمين عام الحزب محيي الدينوف الطويلة. وكان الأمين العام قد شدد فيها على الحاجة إلى إنهاء عزلة مؤسسات أوزبكستان الطويلة عن الخارج. ويقول الأمين العام معلقاً «يا للأسف، قلما نخبر العالم الخارجي عن إنجازاتنا. حتى إن البث من إذاعة طشقند يبدو باهتاً مملاً... في المقابل، يبدو أن اطلاع عمال جمهوريتنا على حياة السكان الشرقيين غير ملائم. حري بنا أن نصحح هذا الواقع»[2].

في الواقع، صادف عتابه - بمواجهة الطبقة المثقفة في جمهورية الاتحاد والجمهور الخارجي أكثر مما كان في ظل الاحتلال الذاتي الذي فرضته قيود ستالين - صادف التحدي الذي أبداه نيكيتا س. خروشتشيف أمين عام الحزب الشيوعي في الاتحاد السّوڤييتي (1953-1964) وغيره من القادة السّوڤييت ومن ضمنهم محيي الدينوف من أوزبكستان، ضد جمهورية الصين الشعبية للحصول على الحظوة في الشرق. شجعت الشخصيات السياسية السّوڤييتيّة على إرساء علاقات دبلوماسية مع مصر، الهند، أندونيسيا، باكستان وغيرها من دول آسيا وإفريقيا. وأصبح هذا الموضوع أحد أهم الموضوعات التي أتى تقرير مؤتمر الطبقة المثقفة في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية على ذكره.

---

(1) «Doklas mandatnoi komissii s'ezda»، Pracada Vostoka، 14 أكتوبر، 1956، ص. 3؛ I s`ezd intelligentsia Uzbekistana، ص. 132؛ SSSR Itogi vsesoiuznoi perepisi naseleniia 1959 goda. (svodnyi tom) (موسكو: Gosstatisdat UsSU SSSR، 1962)، ص. 126؛ ن. لينين (ف. أوليانوف)، «Zadachi revoliutsionnoi molodezhi»، Sobranie sochineniia، المجلد رقم 1، «Iskra» 1900-1903 g.g. (موسكو- بطرسبورغ: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo، 1923)، ص. 145-46.

(2) «S'ezd intelligentsia Uznekistana. Prodolzhenie doklada tov. N.A. Mukhtidinova»، Pravda Vostoka، 13 أكتوبر، 1956، ص. 3.

حلّ شرف ر. رشيدوف الذي كان لا يزال في العام 1957 رئيس اللجنة التنفيذية الدائمة والمجلس الأعلى في جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوفييتيّة، محل نورالدين محيي الدينوف واعتلى منصب رئيس مؤتمر الطبقة المثقفة، بينما انتقل محيي الدينوف إلى أحد مناصب أمانة السر في اللجنة المركزية في الحزب الشيوعي في الاتحاد السّوفييتي وأصبح عضواً دائماً في اللجنة التنفيذية الدائمة في موسكو في ديسمبر 1957. في الخطاب الذي ألقاه رشيدوف أمام الحاضرين في ما أسماه المسؤولون بمؤتمر الطبقة المثقفة الأوزبكستانية الثاني (ولكنه في الواقع كان المؤتمر الرابع)، الذي عقد في 11 و12 ديسمبر 1959، تحدث بحماسة عن عقود جمهورية الاتحاد الدولية. وفقاً لملخص خطابه، فقد تمّ منذ العام 1986 عقد مؤتمر واسع النطاق في الاتحاد السّوفييتي يحمل عنوان مؤتمر المستشرقين الذي شمل مشاركين أجانب، كما شارك الأجانب في جلسة علمية حول زراعة القطن ونموها. واستقبلت طشقند المهرجان السينمائي الدولي لدول آسيا وإفريقيا مع ممثلين من عشر دول أجنبية، ندوة جمعت رؤساء أقسام الصحة العامة في دول مختلفة، وندوة عن التعاونيات ضَمَّتْ أكثر من عشر دول في آسيا وإفريقيا، والبطولة الدولية للشطرنج في آسيا، ومؤتمر لمؤلفين من آسيا وإفريقيا بحضور مندوبين من 50 دولة.

أعلن رئيس المؤتمر أن «روح طشقند» قد بُعِثَت من جديد خلال مؤتمر الكتّاب وأضحت رمزاً لنضال زعماء آسيا وإفريقيا الثقافيين لإرساء السلام والصداقة والتطور». وأضاف أن 1750 ممثلاً من أوزبكستان (من دون أن يكونوا بالضرورة من الأوزبك) قد زاروا عدداً من الدول الأجنبية ضمن وفود أو مجموعات سياحية، علماً أن عدد السكان في العام 1959 بلغ أكثر من 8.1 ملايين نسمة. قد يرى الغرباء في هذا العدد جهوداً متواضعةً، إلا أنها تمثل تغييراً حاسماً من حالة الخمول إلى حالة النشاط في ما يتعلق بالشؤون الدولية وقرعاً لباب يخول الأوزبك بعد ثلاثة عقود من الانطواء على الاطلاع على شعوب دول أخرى وثقافاتها[1]. ولكن على الرغم من ذلك، غيّرت طبيعة هذه الأحداث الرسمية

(1) Zadachi intelligenstii sovetskogo Uzbekistana v osushchestvlenii istoricheskikh reshnii XXI» ezde((Doklad pervogo sekretaria TsK KP Uzbekistana tov. Sh. R. Rashidova na II s .(zeda KPSS((s Itogu ؛4 .ص ،1959 ،12 ديسمبر ،Pravda Vostoka ،«intelligenstii respublili 11 dekabria 1959 goda

التي ركزت على المسائل الخارجية آفاق الطبقة المثقفة في أوزبكستان وطريقة تفكيرها وساعدتها على إعادة تأسيس صلاتها الطبيعية الثقافية بالعالم الخارجي.

شمل الخطاب الافتتاحي في هذا المؤتمر الثاني على بعض التلميحات التي لم تسمع منذ أكثر من ثلاث سنوات. ميّز رشيدوف، الذي عرف روائيًا، مرتين بين جماعة الأوزبك الإثنية وسكان أوزبكستان عامّةً. (منذ العام 1925، ندر أن استعمل الزعماء هذا النموذج من الخطابات للحديث عن قوميتهم الخاصة). يضاف إلى ذلك، أنَّ رئيس المؤتمر تحدَّث عن مُثُل الاشتراكية التي لا بد أن تغرس في مواطني جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية السّوڤييت، واصفاً إياها بمُثل تتمتع «بروح ثقافية جليلة». بعيداً عن هذه الملاحظات العابرة، افتقر مؤتمر الطبقة المثقفة في أوزبكستان الثاني إلى الإثارة التي ميزت المؤتمر الأول ولاسيَّما أنه لم يأخذ بعين النَّظر أي أخبار مشابهة للأخبار التي تم تداولها في العام 1956 عن تبرئة المفكرين الأوزبك المظلومين.

على الرغم من ذلك، ذكّر رئيس المجلس الأعلى في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية المندوبين أن القمع السياسي الذي مارسه الحزب الشيوعي من عشرينيات إلى خمسينيات القرن العشرين قد ألحق الضرر بالثقافة في أوزبكستان. وأضاف أن الأدب والموسيقى والتأريخ الأوزبكي قد عانت بسبب ما أسماه «النهج العدمي لثروة الجماعة الإثنية الروحية». وأشار إلى أن النقاد الإيديولوجيين قد أبعدوا كتابات آسيا الوسطى البدائية بوصفها روحية ومناهضة للشعبية؛ «وربما يعزى هذا الوصف إلى احتوائها على بعض آثار التحفيز الديني». خفف هذا التعليق من القيود الصارمة التي كبّل بها النقاد العقائديون الباحثين والمعلمين مدَّة سنوات. ولكن في الخطاب عينه، شدد رئيس المؤتمر رشيدوف على ضرورة أن يعمل كل شخص في المؤتمر باستمرار وحزم ضد الدين. «إن الصراع مع الإنحياز الديني يتطلب جهداً مستمراً، عنيداً وحريصاً جداً من أعضاء الطبقة المثقفة كلهم». ودعا المؤسسات المثقفة كلها إلى إيلاء التاريخ ونظرية الإلحاد الاهتمام الكامل ولتقديم كتابات فعالة مناهضة للدين لسكان آسيا الوسطى. وأخيراً، أشار إلى أن أقل من 50٪ من معلمي المدارس في أوزبكستان قد تلقوا تعليمياً جامعياً. وأكد ضرورة

---

vsesoiuznoi perepisi naseleniia 1959 goda. Uzbekskaia SSR (موسكو: Gosstatizdat. TsSu SSSR، 1962)، ص. 138.

أن تقوم الجامعات والمعاهد بتحسين الأسلوب المعتمد لتدريب أساتذتها لترتقي بالتعليم في المضامير كلِّها من المستوى الضعيف حيث كان يرقد[1].

وعلى الأرجح، شعر المندوبون بالملل من نشاطات المؤتمر الثاني التي كانت على غرار أسلوب مؤتمرات الحزب الشيوعي توجيهية بصورة عامة وغير حاسمة. ثم تحولت هذه المؤتمرات إلى محض مسرح فقير حيث تقدم عروضاً رسمية للتوجهات السياسية من دون مشاركة الحضور. شابهت الترتيبات ترتيبات العام 1956 على الرغم أن عدد المشاركين كان أقل إذ بلغ 1140 مندوباً. شكل الأوزبك تقريباً أكبر نسبة مشاركة وصلت إلى 56.1٪ وهي نسبة فاقت النسبة التي سُجِّلت في السابق، بينما سجلت مشاركة الروس تراجعاً كبيراً (18.9٪) (انظر الرسم 1.15). ولتحقيق التوازن، حضر 370 مندوباً من الحزب والحكومة والقطاعات الاقتصادية بحيث بلغ عددهم أكثر من ضعفي عددهم في العام 1956. كما ارتفع عدد المشاركين من الفنانين ليصل إلى 77. ويبدو أن المنظمين قللوا من عدد التقنيين والمثقفين لزيادة أعداد السياسيين وأفراد الطبقة المثقفة المبدعين. وسجلت لجنة الانتساب أن الأغلبية الساحقة من المندوبين في العام 1956 قد تلقوا دراسة جامعية جزئية أو كاملة. (ولا بد من الإشارة إلى أن الدراسة الجامعية الجزئية تعني بعض الصفوف الدراسية).

وفي نهاية خطابه، يقدم رشيدوف وصفه «للذكي» في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية:»... يجب أن يمتلك الذكي أفضل صفات العمال والمزارعين الرائدين: الإخلاص البروليتاري، والثبات، والمبدئية في الأفكار، وتفان غير أناني في سبيل الحزب وأرض الوطن الأم، ووفاءٌ لامحدودٌ للأفكار الماركسية اللينينية، أضف إلى ذلك واجب المحاربة بكل قوة لتحقيق نصر الأفكار الاشتراكية التام والكامل». وأضاف رشيدوف إلى هذا الوصف ما أسماه «الأممية العميقة»، وهي صفة مثالية مضرة ولاسيَّما بهوية المجموعة المحلية الذاتية. ثُمَّ عَدَّ اعتبر زعيم الحزب الشيوعي في أوزبكستان أن الشخص الأوزبكستاني الذكي الحقيقي هو ذلك الذي نجح النظام الشيوعي في نزع طابعه الإثني عنه.

---

(1) 11 dekabria 1959 goda. Stenogradicheskii otchet 12-II s’ezd intelligenstii Uzbekistana. (طشقند: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Uzbeksoi SSR، 1960)، ص. 12-13، 25-28، 36-37، 45.

ويذكر رشيدوف مثالاً عن الأممية الروابط الحميمة بين الأوزبك والطاجيك الذين أسسوا معاً علاقات عدة وتشاركوا في عدد من الصلات الثقافية. ويضيف أن مجلس السّوڤييت الأعلى في جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة قد قرر حديثاً نقل 50500 هكتار أي ما يعادل 124786 فداناً من أراضي الجمهورية إلى الأشقاء في جماعة الطاجيك الإثنية (وليس إلى جمهورية طاجاكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة). ويذكِّر المستمعين أن جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية قد نقلت مؤخراً منطقة البوتانديك الكبيرة من أوزبكستان إلى جمهورية القازاق السّوڤييتيّة الاشتراكية. ووصف رشيدوف هذه الأعمال التي قلصت من مساحة جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية قائلاً إنها مثال باهر على الأممية الاشتراكية». ومما لا شك فيه أن التغيرات ما كانت لتطرأ على الحدود من دون موافقة السلطات في موسكو ومبادرتها. شابه هذا التعاون بين المجموعات الفرعية الإثنية ضمن آسيا الوسطى كثيراً الإجراءات التي نفذت تحت إشراف جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية الممنوحة استقلالاً ذاتياً والمجالس الاشتراكية في جمهورية بخارى والمجالس الاشتراكية في جمهورية خوارزم في خلال النصف الأول من عشرينيات القرن العشرين.

دمج الإيرانيين والأتراك

ظلت الروابط بين الأوزبك والطاجيك القديمة قوية في الخمسينيَّات من القرن العشرين على الرغم من التغيرات التي طرأت عليها بفعل التردد وبغض النظر عن محاولات السّوڤييت لفرض التفرقة بينهم. وأياً كان الشعار الذي اعتمدته، اقترحت هذه التفاعلات الروابط الطائفية التي لا تزال توحد السكان الأصليين في آسيا الوسطى[1]. واعتمد القدح الذي طال هوية الأوزبك البيولوجية على الفروقات المزعومة بين الشعب التركي والشعب الإيراني. إلا أن المؤرخين وعلماء الإنثروبولوجيا الأوزبكستانيين في أواخر الستينيات من القرن العشرين حددوا السكان المقيمين في المنطقة التي سماها الغزاة العرب سابقاً ببلاد ما وراء النهر واصفين إياهم بالعرق المستقل المتميز:

(1) Iz doklada G.S. Sultanova-predsedatel' mandatnoi komissii vtorogos''ezda intelligensii» «Uzbekistana», Pravda Vostka، 13 كانون الأول/ ديسمبر 1959، ص. 3؛ II s'ezd intelligentsii، ص. 46، 52-50، 108-9.

أثبتت الأبحاث تقارباً كبيراً بين جماعات الأوزبك المعاصرين والطاجيك التي تعود أساساً إلى ما يسمى بالعرق الأوروبي Europoid في منطقة ما بين النهرين في آسيا الوسطى... ونشأ الفارق بين هاتين المجموعتين الإثنيتين من حقيقة أن نسبة تافهة من العناصر من أعراق أخرى- العرق المغولي- الذي ينتمي إليه الأتراك والمغول، قد حطت رحالها في مناطق العرق الأوروبي التابعة للشعب الأوزبكي.

ويذهب علماء الإنتروبولوجيا في آسيا الوسطى إلى التأكيد أن صنف الأوزبك الفيزيائي لا يتشابه مع المجموعات الإثنية الناطقة باللغة التركية التي غالباً ما تتسم بسمات مغولية كالقازاق والقيرغيز، ولكنه يتشابه مع الطاجيك الناطقين باللغة الإيرانية. ويلاحظون أن «تاريخ أولئك الناس يتداخل بدقة مع تاريخ جماعة الأوزبك الإثنية المعاصرة[1]».

وعلى الرغم من اعترافهم بخطأ تمييز الأوزبك والطاجيك وفقاً للنمط الفيزيائي، يكمل هؤلاء المؤرخون بإرجاع الأوزبك إلى ما قبل التاريخ، فاصلين من ثَمَّ هوية مجموعة الأوزبك عن رمزية تسميتها ومعناها الدلالي. وفقاً لهذه الصياغة، يعرّف الرأي الرسمي الأوزبك بالذرات البشرية المادية المجتمعة في أرض بلاد ما وراء النهر وما أصبح مؤخراً يعرف بأوزبكستان. وينفي هذا المذهب أهمية التسلسل الزمني والهوية الذاتية، ويزعم أن مجموعة الأوزبك الفرعية قد تجمعت على مدى سنوات طويلة في أرض آسيا الوسطى تماشياً مع المعتقدات الماركسية اللينينية حول القوميات.

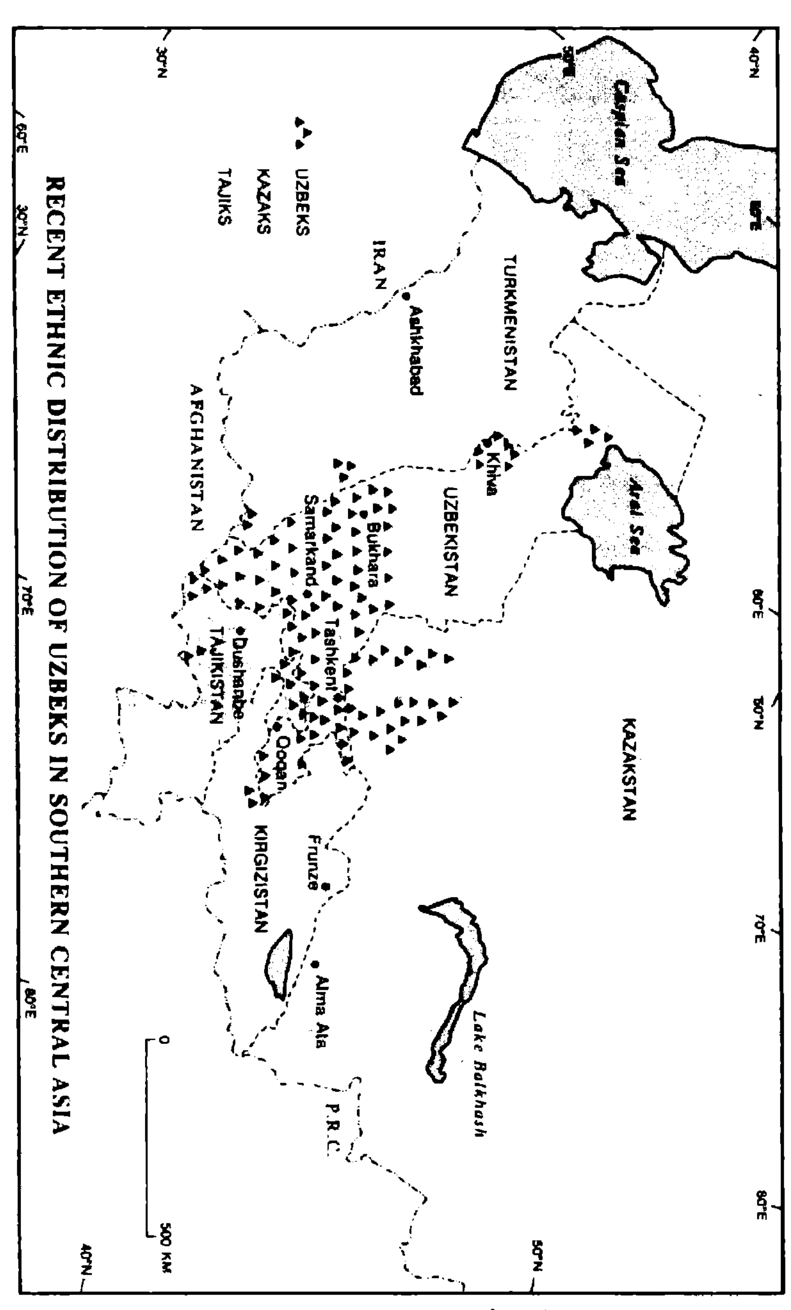
وعلى نقيض تفسير تلك التطورات التي ورد ذكرها في الفصل السابع من هذا الكتاب، يقولون:

لا تتألف مجموعة الأوزبك الفرعية من البدو الأوزبك الذين وصلوا مؤخراً في القرن الخامس عشر من سهول القپچاق، إنما من سكان سوغديانا، فرغانة وخوارزم. ومنذ وقت طويل، عاشوا حياةً مستقرة واعتاشوا من زراعة الأرض. (تألفت مجموعة الأوزبك الفرعية) كذلك من قبائل بدوية تعيش في جيرة الشعوب التي استقرت في المنطقة[2].

---

(1) ر. خ. أمينوفا وغيره، عدة طبعات، Istoriia uzbekskoi SSR. S drevenishikh vremen do serediny XIX veka، المجلد 1 (طشقند: Ubekskoi SSR «Fan» Izdatels'tvo، 1967)، ص. 502.

(2) المرجع نفسه، ص. 501.



الرسم 1.15 توزّع الأوزبك في جنوب آسيا الوسطى، 1979،
نفذ الخريطة كريستوفر بريست.

واستمر تعريف تسمية الأوزبك وأصولهم على هذا النَّحو حتى الأربعينيات من القرن العشرين لإنكار معنى تسمية الأوزبك لصالح تحديد هوية السكان البيولوجية فيما يخصُّ الأرض، علماً أنه على ما يبدو يميل المؤرخون الإيديولوجيون إلى المطالبة بالمحافظة على الانتماء إلى تسمية الأوزبك في قسم من مجتمع آسيا الوسطى. في الواقع بدا هذا الأمر غير ذي أهمية عند الشباب الذين كبروا تحت لواء تسمية الأوزبك، في حين أن الأكبر سناً والأقل تعليماً من سكان آسيا الوسطى كانوا لا يزالون يحتفظون ببعض الذكريات عن الحقب التي كانوا يعلنون في خلالها الولاء لتسميات غير الأوزبك. ويرى أولئك أن الوقت سيهتم لا محالة بالتردد والتناقض. أما فيما يخصُّ الأشخاص المثقفين من النساء والرجال، فقد بقيت الحيرة تدغدغهم ولاسيَّما أن معظمهم يعرف تمام المعرفة أن الحزب الشيوعي يدعم تسمية الأوزبك بصرف النظر عن دورها في التراث، علماً أن هذا الدعم يشابه شبهاً ما الدعم الذي قدموه للتغييرات وشعارات عديدة أخرى بدأت بالظهور في المنطقة منذ العام 1920. وفي مرحلة لاحقة من منتصف السبعينيات من القرن العشرين، كان سكان البلاد -المحافظون على هوية المجتمع- لا يزالون يعيشون بين عوامل من الماضي القبلي تذكرهم بأماكن التسميات خلال المناطق الريفية والقروية.

وفي لائحة تظهر الأماكن المأهولة في دراسة إقليمية تتناول أسماء المواقع الجغرافية في منتصف السبعينيات من القرن العشرين، يلاحظ المرء ارتفاعاً كبيراً في نسبة التسميات الأجنبية التي غالباً ما كانت سلافية والتي أطلقت على البلدات والمدن الأوزبكية بالنَّظر إلى ما كانت عليه سابقاً. (راجع تحليل هذه الظاهرة في الفصل 13 «الصروح والغنائم»). وفي حين أن حقبة منتصف العشرينيات من القرن العشرين لم تظهر عملياً أي تسميات غريبة، بدا أن 15 قرية من قرى منطقة سمرقند في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية تحمل اسم «كالينين» أسوة بالسياسي السّوڤييتي الراحل ميخائيل إ. كالينين (1875-1946) الرئيس الفخري للدولة في مدَّة حكم كل من لينين وستالين. ومن ناحية أخرى حملت 18 قرية في خوارزم اسم كيروف أسوة برفيق ستالين الروسي المغدور وربما ضحيته سيرغي كيروف (1888 - 1934)[1]. تظهر هذه النماذج أن فرض الأسماء الغريبة، التي بدأت بجِدٍّ في

(1) Ozbekistan Sawet Statsialistik Respublikasining ma‹muriy-territarial bolinishi. 1975 yil 1‹aprelgacha bolgan ma‹lumat (طشقند: «Ozbeksitan» Nashriyati، 1975)، ص. 155-56.

ثلاثينيات القرن العشرين في أوزبكستان، قد تطورت سريعاً في المدَّة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية. ومع ذلك، نلاحظ أن التسميات التقليدية التي حملتها بعض المستعمرات والبلدات الصغيرة قد بقيت على قيد الحياة في عدد مهم من المناطق، ولاسيَّما تلك الأسماء المستمدة من الأنساب القبلية التي تشبث بها السكان في المدَّة عينها على الرغم من آراء الإنثروبولوجيين السّوڤييت القائل إنَّ القبائل فقدت معانيها في آسيا الوسطى.

في العام 1975، شملت القرى في منطقة أنديجان التي تحمل أسماء قبلية كلاً من بالِقچي، نايمان (قريتان) وأويغور. وكانت بالِقچي تدل أيضاً على مناطق إدارية. في منطقة بخارى، حملت قريتان اسم دورمان يضاف إلى ذلك جانكِلدي، آلچين وچاندير (مرتان) وكونگرات. واحتفظت منطقة فرغانة بقرى جالايير، ونايمانبوستان، وأويرات وكونگرات، وأبقت منطقة خوارزم على تسميات كيناغاس، ونايمان، وقاطاغان، وأويغور (مرتان)، چانديرقيات، ويوقاري، ودورمان، وقيات وقاطاغان. ضمت منطقة نامانغان قرية نايمان، في حين احتوت منطقة قشقا داريا قرىً عرفت بكات، وأويشون، وخِطاي، وقاطاغان وكوتشي. أما منطقة سمرقند فقد ضمت القرى الآتية: جويرَت (Juiret؟)، وكاتامينغ، وميسيت، وچيمباي، وقانغلي وكونگرات. وضمت منطقة سورخان داريا قرية جالايير، ويورجي وقارلوق. أبقت منطقة طشقند على قرية أرغينچي، وتيلاو، وچيغطاي، وقيات وكاراخِطاي. وفي جمهورية قرا قالپاق السّوڤييتيّة الاشتراكية ذات الحكم الذاتي وجمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية، يمكن للمسافرين أن يجدوا بلدات تحمل اسم نوكوس، وكونگرات وچيمباي وقرى تحمل اسم كيناغاس، ونايمان قول، وخِطاي، وقپچاق وقيرغيز. وضمت البلدات التابعة لهاتين الجمهوريتين چيمباي، وكونگرات ومانگيت وعدداً من المناطق الإدارية التي تحمل الاسم عينه. وأطلق الناس على مناطق أخرى اسم آق مانگيت. اشتقت هذه الأسماء من عادة قبلية غيّبتها التسميات الأجنبية حالياً. المثالُ على ذلك، أغفلت قوائم العام 1975 خمس قرىً من منطقة أنديجان بانت في لوائح العام 1954 وهي ساراي، وأرغين، وقيرغيز، ودورمان وقپچاق كرغان[1]. في الواقع

(1) Ozbekistan Sawet Satsialistik Republikasining ma'muriy-territarial bolnishi، ص. 8، 150-75؛ Ozbeksitan Sawet Satsialistik Republikasining ma'muriy-territarial bolnishi. 1954 yilning 1 iiuligacha bolgan ma'lumat (طشقند: Ozbekistan SSR Aliy Sawetining Prezidiymi. Infarmatisia-Statistika Bolimi، 1954) ص. 10-13.

يوازي شطب أسماء هذه المناطق من الخريطة إنكار وجود الشخصيات الثقافية الأخيرة من تاريخ المنطقة وتجاهل ذنب سياسييها المعاصرين الذين ارتكبوا هذه الأخطاء.

المآسي

في العام 1960، ولحسن حظ عموم آسيا الوسطى، أظهرت الجرائم التي ارتُكبت ضد قيادة الأوزبك الثقافية والاجتماعية، حقائق مرتبطة بمشكلات القيادات ومسؤوليتها من خلال مسرحيات اثنين من المؤلفين المسرحيين المعروفين في أوزبكستان. في الواقع، وصلت هذه المسرحيات إلى أوسع شريحة من الجمهور من خلال مختلف وسائل الإعلام (مسرح، مطبوعات، تسجيلات).

ظهر جزءا مسرحية «إيمان» في العام 1960 التي كتبها عزت سلطان (ولد 1910) أولاً. وتناولت هذه المسرحية الأمانة الصلبة وقلة الأمانة في عائلة أكاديمية، وتطرح هذه المسرحية معضلة أخلاقية وتمنح دعماً غير محدود للبطل «الذي بذل جهده الخاص ووجوده وحياته في خدمة المجتمع: حتى إنه لم يتمكن من إنقاذ ابنه من العار».

Dostlar أي «الأصدقاء» مسرحية من ثلاثة فصول كتبها رحمة الله أ. أويغون (ولد سنة 1905) في العام 1961، وتتميز هذه المسرحية بأنها تعالج صلب الموضوع مباشرة. عالج أويغون، وهو موالٍ تقليدي للنظام، آثار أعمال الاضطهاد التي شهدتها مدَّة الثلاثينيات من القرن العشرين، إلا أنه تجنب طرح أي سؤال حول النظام الذي مارس هذا الاضطهاد وروّج الاتهامات المدمرة. تحكي المسرحية عن عودة أحد ضحايا الاضطهاد إلى العمل في مزرعته بعد أن أمضى جزءاً من عقوبة فرضت عليه ظلماً. (وعلى الأرجح فقد خفف موت ستالين في حينها من الحكم المؤبد الذي صدر بحقه). ولابد من الإشارة إلى أن العقوبات التأديبية تعني في الأعمال الأدبية اختبارات للقدرة على التحمل وللإيمان، أكثر منها تدابير تأديبية. واجه المزارع العائد من السجن الأعداء وكذلك الأحباب. ويظهر من خلال حوار يخلو تقريباً من أي حركة بيئةً تغذي الشك والعدائية والعدالة الانتقامية الحاقدة حيث تستهدف المكائد الناس الشرفاء وتغذي الأشرار منهم. وإذ تقدم المسرحية تعريفاً للفضيلة والخطيئة يَقِلُّ عن كونهما محض متناقضات أخلاقية مطلقة، تراها تعرض لأوسع أسباب المعضلة التي تواجه مجتمع المزارع. يستعمل الكاتب المسرحي المزرعة

صورةً مصغَّرة عن مجتمع أوزبكستان لإظهار التجاوزات المحلية التي تحدث بتشجيع من تدابير القسر الشيوعية. وعلى الرغم من أن الكاتب توخى الحذر في عمله، إلا أن هذه الناحية من المشكلة الأخلاقية ساعدت المسرحية على العرض وأثارت نقداً حاداً.

تقدم مسرحية «الأصدقاء» أيضاً ملاحظات على القيادة التي تدعو إلى إعادة عقيدة الملك الساماني المثالية والتسامح. فالقيادة الجيدة يمكن أن تنقذ وتعيد الصواب إلى عمال المزارع المخطئين ولكن المستعدين والحاضرين تماماً، كما يذكر أمين منظمة الحزب كمال (مع الإشارة إلى معنى الاسم: الكمال) رئيس المزرعة العائد حيدر (وحيدر هو الأسد الشجاع وهو اللقب الذي أطلق على الخليفة علي بن أبي طالب). ويشير كمال إلى أن اللجوء إلى القسوة التي لا ترحم لمواجهة الأخطاء، لا يمكن أن يفيد الفرد المخطئ ولا مجتمع المزرعة[1].

يقدم المشهد الافتتاحي والختامي من مسرحية «الأصدقاء» حواراً بين الشخصيات الجيدة، ولكن ليس المثالية، حول الحكم الأخلاقي. في مشهد مبكر من المسرحية، تتحدث قرا صاچ عن زوجها السابق- الضحية حيدر- الذي عاد من العار والخزي. عندما اتهم زوراً وسجن عشرين عاماً، قال لها الناس «هل كان زوجك ليسجن لو لم يكن مخطئاً؟ فلينتقم الله من الأنذال!» وفي خضم يأسها، تخلت قرا صاچ عن زوجها وتزوجت صديقه وخصمه قوشقار (والاسم يعني الكبش). تتحدث قرا صاچ عن كمال وحيدر وقوشقار واصفةً إياهُما بالصَّديقَينِ المقربين، ومن هنا جاء معنى عنوان المسرحية الأول. في الفصل الثاني، يؤكد حيدر لقوشقار أنه لا يلومه لزواجه من قرا صاچ ناكراً مراراً وتكراراً اقتراف قوشقار أي عيب أو خطيئة. ويقول حيدر إن الذنب نشأ عن الخطأ اللعين الذي اقترفه سابقاً في سياق إدارته للمزرعة. وفي المقابل، يلوم قوشقار نفسه لأنه لم يدعم صديقه أكثر ويدافع عنه ضد الاتهامات المغرضة. وإزاء هذه الاستفزازات، تبقى الإدانة الأكبر التي يمكن أن يقرّ بها الرجل المخطئ هي أنه مرّ «بأوقات حساسة».

---

(1) عزت سلطان، Aslrlar (طشقند: Ghafur Ghulam namidagi Adabiyat wa San'at Nashriyati، 1978)، ص. 155-208؛ Ozbek sawet adabiyat tarikhi، المجلد 3، الكتاب 2 (طشقند: Ozbekistan SSR «Fan» Nashriyati، 1972)، ص. 331-32؛ أويغون، «Dostlar (Orinsiz shubha)»، Aslarlar، المجلد 5 (طشقند: Ghafur Ghulam namidagi Adabiyat wa San'at Nashriyati، 1978)، ص. 167-222.

يستشف الجمهور من هذا الحوار أن حيدراً أمضى ظلماً خمس سنوات في السجن قبل أن يطلق سراحه. ولا يحتوي الحوار على أي تلميحات يمكن للمرء أن يفهم من خلالها سبب تخفيف الحكم الذي صدر بحق حيدر بالسجن مُدَّةَ عشرين عاماً كما أنه لا يأتي على ذكر اسم ستالين. (يتحدث ألكسندر إ. سولجينستين عن العفو بهذه الحالة وفي حالات أخرى بعد مُدَّة قصيرة من وفاة الدكتاتور). وإذ يتطرق حيدر قليلاً إلى الرجولة، يعطي الخط ـ المفتاح لهذه المسرحية، عندما يقترح المفهوم الروسي المحض أن على المرء أن لا يستسلم لليأس أو للانتقام على الرغم من سوء المعاملة والظلم الذي تعرض له. وبالتأكيد، تنتهي المرأتان اللتان تظهران في المسرحية إلى حالة تعيسة لأنهما تواظبان على تمثيل ما وصفه الكاتب بالسلوك الأنثوي (غياب الرجولة). تعرض هذه الحوارات لجمهور أوزبكي مفهوماً غريباً مستوحىً من مشهد الأمة الروسية التي اعتادت إساءة أبدية والتي تتحمل عقوبات لا مُسوِّغ لها من دون أن تظهر أي مرارة تدل على قوة الشخصية. وإذ يؤكد الكاتب المسرحي أويغون هذا المبدأ في سلوكية الحزب الشيوعي، يوضح من دون قصد أحد أهم وجوه عدم التوافق بين قيم الأوزبك والقيم الروسية[1].

وعلى الرغم من أن هواة المسرح يسمعون في الختام كلاماً قوياً عن الخطيئة والذنب والتسامح والاعتراف بالخطأ، تنقل الواقعة الأخيرة من المسرحية نقلاً أساسيًا مفهوم الرجولة الشيوعية. فالرجل الحقيقي في مسرحية أويغون لا يحمل في قلبه الضغينة ضد أولئك الذين ظلموه على الرغم من أنهم دمروا سمعته وزواجه وسنيّ حياته. كما أنه لا يحمّل النظام السياسي السّوفييتي مسؤولية خسارته الشخصية، بل حتى إن هذا النظام يبقى بعيداً عن الخطأ لا بل معصوماً. يكشف حيدر نكران الذات والتسامح الذي عامل به كل الأشخاص الذين ارتبط بهم بعلاقات أياً كان نوعها. قدم صديقه قوشقار أداءً جيداً عن هذه الرجولة. وفي نهاية المسرحية، يعترف قائلاً:

أتيت اليوم لأفتح قلبي وأفرغ مكنوناته. أدعو الله أن لا يعيش أي امرئ العذاب الذي خبرته خلال الشهرين الماضيين... لقد أرهقني الظلم الذي لحق بي على أثر الخطيئة التي ارتكبتها، ألا

(1) «Dostlar»، ص. 170، 182-83، 199؛ ألكسندر إ. سولجينتسين ، The Gulag Archipelago: 1918-1956: An Experiment in Literary Investigation (أرخبيل الغولاغ: 1918-1856 تجربة في أدب التحقيق)، المجلد 3، الكتاب 5-7 (نيويورك: هاربر إند رو، 1979)، ص. 442-43.

وهي العجز عن الاعتراف بالذنب الذي كان كل منا على علم به، يضاف إلى ذلك الشك الذي لا أساس له والعزلة... لا يا صديقي، لقد اقترفت خطأً فادحاً.

اعترف قوشقار أنه جمع رجالاً أشراراً من حوله وأذعن لتملقهم واستسلم للتيه، وتغاضى عن سرقة أملاك المزرعة العامة. وفي نهاية المشهد الذي يدين فيه ما اقترفت يداه يعد قائلاً: «علي أن أذهب وأبلغ عن كل هذا! علي أن لا أخفي شيئاً. لن أتملص من مسؤولية أي نوع من أنواع الخطيئة الملقاة على عاتقي! مهما كانت متطلبات الحقيقة والعدالة، فأنا مستعد لألبيها[1]! لم يتحدث قوشقار عن أي معنى يفوق حدود العدالة والمساواة، ولكن عن معنى العدالة غير المألوف في إيديولوجيا النظام السّوڤييتي ومعتقداته والذي بناءً على هذا المثال وغيره من الأمثلة، يفرض على الضحايا أن يكفروا عن خطايا ارتكبها السياسيون بحقهم.

أحد المخرجين المنتجين العامل في مسرح أوزبكي إقليمي في مركز صغير في طاجيكستان ناو Nau حيث ترتفع نسبة السكان الأوزبك، وجد هذه المسرحية ملائمةً للحالة التي يعيشها سكان مجتمع البلدة الزراعي الذين يعرفهم حق المعرفة. اختار المخرج مسرحية «الأصدقاء» على أنه أهم إنتاج جديد لعام 1973 تؤديه فرقته، كما أنه سعى بالتعاون مع الكاتب المسرحي وبتشجيع منه إلى إدخال كلمات جديدة يضعها أويغون وموسيقى خاصة يؤلفها مؤلف موسيقي محترف لتتحول المسرحية من ثَمَّ إلى مسرحية موسيقية، علماً أن جمهور المنطقة كان يفضل المسرحيات الموسيقية على المسرحيات العادية. وبعد عرض المسرحية الأول في نهاية شهر ديسمبر، عملت السلطات المحلية برئاسة أمين عام الحزب في لجنة المنطقة الإدارية، منطقة ناو، على قمعها. وفقاً للمخرج الذي مذ ذاك انتقل إلى الغرب:

بدت هذه المسرحية كنقطتي المياه فيما يخصُّ الحياة في حياة مزارعي الكولخوز Kolkhoz (مزرعة عامة ملك للدولة) في منطقة ناو الإدارية. وهذا هو تماماً ما أرعب الزعماء في ناو، ولاسيَّما أمين عام الحزب في المنطقة ونائبه. ولذلك، تم حظر المسرحية من تصنيفات المسرح. استدعاني رشيدوف الذي كان في حينها رئيس قسم التحريض والدعاية في الحزب في منطقة ناو الإدارية،

---

(1) «Dostlar»، ص. 221-22.

ووبخني على عنادي وحذّرني: «من الآن فصاعداً، لن تعرض إلا المسرحيات التي نقترحها عليك»[1].

ومع منع مسرحية «الأصدقاء»، هدف السياسيون إلى كبت المناقشات التي تتناول الظلم والمحافظة على الإدارة الاعتباطية والقدرة على التلاعب بالناس في مناطق آسيا الوسطى الريفية والمدنية، علماً أن كل ذلك كان أحد آثار سلطتهم السلبية التي خولتهم ابتزاز الأفراد بتهديدهم بالانتقام السياسي. وبات التفاعل بين الصواب والخطأ بين عمال المزارع في مشاهد هذه المسرحية واضحاً، حتى إن الجمهور والقراء الأوزبك أصبح في إمكانهم الانخراط في مناقشة علنية يتناولون فيها موضوع العدالة. فتحت مسرحية أويغون وغيرها من الكتابات على الرغم من محدوديتها الباب أوَّلَ مرة منذ سنين أمام تقويم الأخلاقيات الاستبدادية.

دور رشيدوف

كان المفكرون وكذلك المثقفون والعامة لا يزالون يَعُدُّونَ القادة رمزياً وحقيقةً أشخاصاً مهمين على الرغم من سوء استعمالهم للسلطة. في المجال السياسي ترأس شرف ر. رشيدوف الأوزبك نحو بداية العام 1960 وبات خيار الحزب الشيوعي في الاتحاد السّوڤييتي رئاسة الحزب الشيوعي في أوزبكستان. ولكن لا بد من الإشارة إلى أنه إذا لجأت السلطة إلى اختيار الرئيس من خلال الاقتراع، ما كان رشيدوف ليفوز بهذا المنصب الذي كان من المحتمل أن يعود إلى تيموري غير أوزبكي متوفىً منذ زمن طويل ولاسيَّما أن الأوزبك يعرفون القليل عن الشيبانيين، علماً أن أقل ما يقال عن هذا الأمر إنَّه سلبي. ومع ذلك، طالب السياسيون الكبار رشيدوف أن يتصرف كأنه رجل من الشعب على الرغم من أنه لم يكن في إمكان أي أحد أن يعرّف هؤلاء الناس بوضوح. تبوأ رشيدوف منصب الأمين العام وهو بعدُ في عامه الثاني والعشرين. وكان لم يتخرج بعد في كلية الفيلولوجيا (علم اللغة المقارن) من جامعة سمرقند في العام 1941. اختار رشيدوف في ذلك الوقت أن يركز على التحول إلى الرجل المطلق في الحزب الشيوعي الذي وضعه في أوزبكستان ضمن فئة صغيرة جداً بالمقارنة بأجزاء عدة أخرى في الاتحاد السّوڤييتي.

(1) ياكوف موشييف، «My Recollections of Now Raion: The Status of a Peripheral Theatre in Soviet Tajikistan»، دراسة تتناول آسيا الوسطى، رقم 2/ 3 (نوفمبر -1982 يناير 1983): 121.

بلغ مجموع الأعضاء في الحزب في أوزبكستان عندما دخله رشيدوف في العام 1939، 35087 عضواً فقط، 47٪ منهم من الأوزبك في حين كان الروس والكازاخ والتتار والأوكرانيون يشكلون الأكثرية. بلغ عدد الأوزبك في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية 4068960 شخصاً وفقاً لتقديرات استندت على تعداد سوفييتي للسكان في العام 1939، مما يعني أن نسبة الأوزبك في الحزب بلغت 0.04٪ فقط من مجموع السكان الأوزبك لأسباب تتعلق بالفوارق العمرية (غير المتاحة حتى ذلك العام) التي لم تمنح الأهلية لنسبة واسعة من السكان لبلوغ سن الرشد، ثُمَّ قلصت الأعداد المؤهلة للانتساب إلى الحزب لأسباب تتعلق بالعمر[1].

تركت عضوية الحزب أثراً أقل مما كان عندما نظمت السلطات مؤتمراً آخر للطبقة المثقفة في أوزبكستان بين 26 و28 يناير 1962. وكان الموضوع الأساسي الذي اختار المشرفون مناقشته في هذا المؤتمر هو قرارات مؤتمر الحزب الشيوعي في الاتحاد السّوڤييتي الثاني والعشرين الذي عقد في العام 1961. وأعطى مؤتمر الطبقة المثقفة في أوزبكستان الثالث (الخامس) أهمية أقل للمسائل الفكرية وأكبر للمسائل السياسية بالمقارنة بالمؤتمر السابق. ووفقاً لتقرير تناول بنية الحضور، «شكل القادة في الحزب، وفي الحكومة السّوڤييتيّة والقطاع الاقتصادي أهم نسبة مشاركة من بين مندوبي المؤتمر، إذ بلغ عددهم 357 مندوباً، أي أقل من العدد الذي سجل في العام 1959 بـ13 مندوباً». وفي مقابل انخفاض عدد السياسيين المشاركين ارتفعت نسبة مشاركة المرأة والعاملين في شؤون الكتابة والتمثيل والثقافة لتبلغ على التوالي 385 و153، علماً أن مجموع المشاركين بلغ 1150.

فتحت هذه المؤتمرات المنظمة بدقة المجال أمام عدد كبير ومتنوع من المتحدثين، ومنهم على سبيل المثال، الرئيس الروسي للمجلس السياسي، ورئيس المجلس العسكري وقسم تركستان العسكري (okrug)، ورئيس مجلس مسرح أوزبكستان وأمين عام لجنة

---

(1) Kimmunisticheskaia partiia Uzbekisyana v tsifrakh (1924-64) (طشقند: Izdatel'stvo ''Uzbekistana»، 1964)، ص. 68؛ «Naselenei»، Bol'shaia sovetskaia entsiklopediia. Soiuz Sovetskikh Sotsialistichekikj Respublik، مجلد ملخص (موسكو: Gosudarstvennyi Nauchnyi Izntitut «Sovestskaia Entisklopediia»، 1947، العامود 60، 62.

منطقة قرا قالپاق. وتطرقت الخطابات المتعددة التي ألقيت في هذا المؤتمر إلى بعض الجهود الاقتصادية والثقافية المحلية وراعت الطريقة القديمة في آسيا الوسطى، إذ لم تغفل إدراج كلمات متقدة متوهجة لمدح قيادة الحزب وسياساته. ولكن لا بد من الإشارة إلى أن الانشغال بامتداح جدول الأعمال الرسمي استبعد أي فرصة لطرح أسئلة ثقافية حقيقية[1].

وفي أول مؤتمر ضمن سلسلة مؤتمرات الطبقة المثقفة في أوزبكستان الثانية، استتبع أسلوب إعادة التأهيل السياسي السّوڤييتي الحديث عن زعيم أو كاتب يخلو من النوايا العدائية وعن بعده عن حقل الإجرام. ولكن يمكن للمرء أن يلاحظ أن أحداً لم يقل كلمة عن المعاناة الجسدية التي عاشها الضحايا البريئون أو عن الصدمة العاطفية أو الحرمان الاقتصادي الذي تعرضت له أسر هذه الضحايا ورفاقهم. وإذ يلوم الإيديولوجيون تجاوزات ستالين الشخصية على قسوة النظام بكامله، تراهم لا يقومون بأي خطوة نحو تثبيت المسؤولية على أوزبكستان، ويعزى ذلك جزئياً إلى أن الأشخاص المسؤولين في النهاية يدينون بمواقفهم السياسية للحزب الذي رعى الاجتماعات.

ومرة جديدة، شغل رشيدوف منصب رئيس مؤتمر الطبقة المثقفة في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية الثالث. في الواقع، طالت ولايته التي امتدت من 14 مارس 1959 إلى 30 أكتوبر 1983) أكثر من ولاية أي رئيس أوزبكي آخر منذ عهد الأمير البخاري عبد الأحد (حكم من 1885 - 1910)، الخان الخوارزمي سيد محمد رحيم الثاني (حكم من 1865 - 1910). ومن بين زعماء الحزب الشيوعي السابقين بقي أكمل إكراموف أطول مدَّة في سدة الحكم من ديسمبر 1929 إلى سبتمبر/ سبتمبر 1937. ولابد من الإشارة إلى أن مدَّة حكم هؤلاء القادة الثلاثة انتهت مع وفاتهم في حين تمت تنحية الأمين العام إكراموف بالقوة من منصبه وإعدامه.

---

(1) «S’ezd mandate kamissiyasining dakladini qabul qiladi»، Qizil Ozbekistan، 27 يناير 1962، ص. 3؛ «Goremie serdets, silu talanta bogatstvo znaii-velikomu delu kommunizma. II s’zd intelligentsia Uzbekistana»، Pravda Vostoka، 26 يناير / يناير، 1962، ص. 1؛ «Ozbekistan intelligentsiya III s’ezdi. Ortaq Sh.R. Rashidaw dakladi yuzasidan musakaralar»، Qizil Ozbekistan، 27 يناير / يناير، 1962، ص. 2؛ «Ozbekistan intelligentsiya III s’ezdi. Ortaq Sh. R. Rashidaw dakladi yuzasidan muzakaralar»، Qizil Ozbekistan (28 يناير / يناير، 1962)، ص. 2-3.

عينت السلطات العليا رشيدوف في منصب الأمين العام في الحزب الشيوعي في أوزبكستان محل صابر ك. كمالوف وهو رابع شخص يحتل هذا المنصب منذ العام 1955 والعشرون منذ تأسيسه. كان الروسي ف.أ. إيفانوف أول من شغل هذا المنصب. وقد بدأ عهده آنذاك في 13 فبراير 1925[1]. تشابهت ولايتا إكراموف ورشيدوف، إذ تزامنت بداية ولاية كل منهما مع مدَّة استقرار ثقافي وسياسي نسبي في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية. بعد الاضطرابات التي شهدتها العقود الماضية، بدا أن هذه المدَّة الهادئة بمنزلة إنجاز لم تشهده أي مدَّة سابقة. في الواقع، كان في إمكان الأوزبك أن يحكموا على أهمية إدارة الأمين العام رشيدوف وقيادته على عدة مقاييس ثقافية، وفنية، واجتماعية، واقتصادية وسياسية. ولا يخفى أن بقاء شخص معين مدَّة طويلة في الحكم يجعل الناس يميلون بشدة إلى ربط تعريفه بالزمان والمكان. والحق أن الأوزبك يرون في الدرجة التي يمكن أن يرتبط معها رشيدوف إيجاباً أو سلباً بأحداث وتطورات شهدتها أوزبكستان بعد مارس 1959 سؤالاً حاسماً؛ علماً أن جزءاً من السؤال يعكس القيادة التقليدية في آسيا الوسطى المتمثلة بالقيم والمواقف الشعبية، بينما يعتمد جزءٌ آخر على التدخل الأجنبي في شؤون أوزبكستان.

ساعدت خلفية الأمين العام رشيدوف وتربيته وخبرته وطريقة عمله على هذا التَّقويم، على الرغم من أن التفاصيل الشخصية التي ظهرت في السجلات العامة كانت قليلة. في الواقع، نما طموحه لاكتساب الشعبية في سنيه الأربع عشرة الأولى. كان رشيدوف طفلاً فقيراً من بلدة كازاخ الصغيرة، تخرج في مدرسة القرية الأساسية وتلقى تدريباً للمعلمين فيها. في العام 1934 انضم إلى منظمة الشبيبة الشيوعية. وفي العام 1935 أنهى تعليمه الثانوي المهني. درّس في الثانوية وبعد مدَّة بدأ يعمل في الصحافة المحلية. (انضم رشيدوف إلى الحزب الشيوعي عندما كان يعمل أمينَ سر تنفيذيًّا ومساعد محرر في جريدة «لينين يولي»

(1) أكمل إكراموف، Izbannye trudy، المجلد 1 (طشقند: Izdatel'stvo «Uzbekistan»، 1972)، ص. 22، المرجع نفسه، المجلد 2 (1973)، ص. 29، 566؛ «Plenum TsK KP Uzbekistana»، Pravda، 15 مارس، 1959، ص. 3؛ غراي هودنيت وفال أوغاريف، 1955 .Leaders of the Soviet Republics-1972: A guide to Posts and occupants (زعماء الجمهوريات السّوڤييتيّة. 1955-1972: دليل المراكز والموظفين) (كانبيرا: الجامعة الأسترالية الدولية، 1973)، ص. 381، Sawet Ozbekistanining yazuwchilari (طشقند: OzSSR Dawlat Badiiy Adabiyat Nashriyati، 1959)، ص. 110.

Lenin Yoli في منطقة سمرقند من 1937 إلى 1941). وفي الوقت عينه درس في جامعة سمرقند حيث نظم أول أشعاره (التي أظهرت أنه يملك بعض تطلعات الشباب التقليدي في آسيا الوسطى، الذين وجدوا في السابق في كتابة الشعر علامةً تميز الشخص المثقف). في العام 1944، عاد رشيدوف من الحرب العالمية الثانية جندياً مخضرماً جريحاً خدم في القسم السياسي. اختارته السلطات أميناً للجنة الحزب الشيوعي في منطقة سمرقند. مع بداية العام 1947، خدم محرراً تنفيذيًا في قِزل أوزبكستان Qizil Ozbekistan، وهي الجريدة الرئيسية للحزب الشيوعي في أوزبكستان لكلِّ مناطق جمهورية الاتحاد. ولا بد من الإشارة إلى أن هذا المنصب كان أول منصب مهم له على نطاق الجمهورية. نظم رشيدوف قصائد حربية صدرت في مجموعته «قهرِم» Qahrim في العام 1945. وأسهم بعدة مقالات في الصحافة السّوڤييتيّة في موسكو وكذلك في طشقند. نشر رشيدوف أول رواية قصيرة له في العام 1951 تحت عنوان «الغالبون» Ghaliblar وهي عمل سياسي تناول الري في المزارع. في يوليو 1949، اختارت السلطات السياسية رشيدوف رئيساً لاتحاد المؤلفين في أوزبكستان، واستمر في هذا المنصب حتى العام 1950 من دون أن يكون سعيداً فيه.

في مايو 1950، عينه فريق الموظفين في الحزب الشيوعي رئيساً للجنة التنفيذية الدائمة في المجلس الأعلى في جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة. وبقي يشغل هذا المنصب حتى أصبح أمين عام الحزب الشيوعي في أوزبكستان. في العام 1956، نشر رشيدوف رواية قصيرة تحمل عنوان «أغنية كشمير» Kashmir qoshighi، يعيد فيها رواية قصة سمعها في سريناغار حيث رافق بعثة صداقة دبلوماسية إلى الاتحاد السّوڤييتي في العام 1955. وبعد مدَّة وجيزة، أتم روايتين الأولى هي «أقوى من العاصفة» Borandan Kuchli في العام 1958 تناول فيها مرة أخرى العمل في المزارع، أما الثانية فهي «موجة عظيمة» Mighty wave في العام 1964 تناول فيها الأحداث التي شهدتها الصفوف الخلفية في أثناء الحرب العالمية الثانية. نقح الكاتب والسياسي رشيدوف رواية «الغالبون» Ghaliblar ووسعها في نسخة ظهرت في العام 1972. ولا بد من الإشارة ههنا إلى أن المهاجرين الروس الذين ربطتهم صلات مهمَّة بالأمين العام رشيدوف في أوزبكستان زعموا لاحقاً أنهم ساعدوه على تنقيح أعماله الضخمة هذه. أقر المؤلف رشيدوف أنه

أعاد كتابة هذه القصة - وهو إجراء شائع وفقاً للتقويم الإيديولوجي السّوڤييتي - ولكنه لم يعترف بدور أي مؤلف آخر. انتهت جهوده الشخصية الأدبية الأساسية قبل العام 1964. ويضاف إلى ذلك مقالاته وخطبه العديدة، عرف العالم الخارجي الأمين العام رشيدوف بفضل كتاب دعاية سياسية ترجم في العام 1969 إلى اللغة الإنكليزية تحت عنوان «راية الصداقة» Banner of Friendship (راجع الفصل 17 «التقاليد»)[1].

في حين كان رشيدوف السياسي يتبوأ المراتب العليا، قلص رشيدوف المؤلف من إنتاجه الأدبي. وتقاطع جانبا شخصيته عندما عيّنه نيكيتا خروشتشيف في العام 1961 عضواً مناوباً في المكتب السياسي للجنة المركزية في الحزب الشيوعي في جمهورية الاتحاد، ليشغل هذا المنصب بالتزامن مع منصبه في جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة. وبصرف النظر عن مطالب رشيدوف العنيدة لاحترام الأدب، أعرب أكثر من كاتب من جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة عند وفاته في خريف العام 1983 عن مخاوفهم من هذا المؤلف (الذي كان في طشقند في ذلك الوقت) عادّينَ أن وفاة الأمين العام يمكن أن يلحق ضربة موجعة بالكتّاب والشعراء الأوزبك الذين تطلعوا إلى رشيدوف حليفاً وحامياً لهم.

في مناهضة الفكر

في الواقع أثبتت الأحداث التي طرأت بعد النظام الجديد الذي حل محل الأمين العام أن الكتاب والشعراء والمثقفين كانوا على حق في مخاوفهم، ولاسيَّما أن عدداً من الأوزبك فقدوا مناصبهم وحتى قبل وفاة رشيدوف، طرأت عدة تغييرات طالت فريق الموظفين في مؤسسات جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية الثقافية. أشار محلل أميركي أن

---

(1) Sawet Ozbekistanining yazuwchilari، ص. 110-11؛ شرف رشيدوف، Kashmir goshighi. Qissa (طشقند: ghafur Ghulam namidagi Adabiyat wa San'at Nashriyati، 1970)، ص. 39؛ إركين نصيروف، رحيم فرهادي، وبيتر فيليبوف، Pisateli sovestskogo Uzbekistana (طشقند: Izdatel'stvo Literatury I Iskusstva imeni Gafura Guliama ، 1977)، ص. 157-58، الزعماء السّوڤييت الحاليون Current Soviet Leaders، المجلد 3، رقم 1 (أوكفيل، أونتاريو، كندا: بروغريس بوبليشرز Progress Publishers، 1969)، ص. 214؛ رشيدوف، Sobranie sochinenii v piati tomakh، المجلد 4، «Literaturno-kriticheskie stat'I, Vospominaniia. Zrelost' kinopovest»، ترجمة (موسكو: «Khudozhestvennaia Literatura»، 1980).

جهوداً خاصة بُذِلت للمحافظة على الأرثوذكسية الإيديولوجية في الأدب الأوزبكي قد رافقت هذه التغييرات. وقد بدا أن اختيار الكاتب العقائدي سرفار أ. عظيموف (ولد في جزاخ 1923 Jizzakh) ليحل محل كميل ياشين (المولود في أنديجان في العام 1909) في منصب أمين عام مجلس اتحاد كتّاب أوزبكستان في الأول من نوفمبر 1980، بدا أنه وثيق الصلة بالتغييرات العامة في أوساط المشرفين الثقافية في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية بين العام 1981 والعام 1983[1].

إلا أن هذه الشكليات البنيوية أخفت تياراً أكثر نضارةً وأقل عقائدية بدأ يسري في عروق حياة الأوزبك، من دون أن يتمكن سياسيو الحزب الشيوعي والإيديولوجيون الأدبيون تماماً من منع الإنجراف مع هذا التيار. لم يعد في استطاعة المثقفين الجدد دعم رغبتهم الجامحة في قطف الثمار والابتكار مرتكزين على حَجْمٍ من الشعارات الجافة.

من ناحية أولى، بقي موقفهم إزاء القيادة السياسية أكثر واقعية من الرأي الوهمي الذي كان حينذاك مدعوماً من الحزب الشيوعي. استعمل الأمين العام رشيدوف وغيره من الإيديولوجيين مراراً وتكراراً الجملة الآتية: «انتصار الحزب الشيوعي» للإشادة بسياسات الحزب ومدحها نظراً لمهمّاته التي يوكلها لنفسه. ودار المفكرون حول هذه التعابير والحماقة الكامنة وراءها.

شهدت أواخر ستينيات القرن العشرين على مثال يوضح إعادة النظر الأدبية؛ إذ أعاد باحث أدبي أوزبكي النظر بدقة في مديح قديم كتبه الشاعر التيموري مير علي شير نوائي في العام 1469. في أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين، عندما حوّل الإيديولوجيون مير علي شير إلى كاتب «أوزبكي قديم»، شعروا كذلك أنهم مجبرون على تحويل الكاتب البدائي القديم إلى مؤلف شاعر بروليتاري لا يمكن أن يكون قد أشاد يوماً بملك. أنجز الإيديولوجيون هذا الأمر متجاهلين قسماً كبيراً من كتاباته، فعلى سبيل المثال، تغاضوا عن القصيدة qasida التي نظمها مير علي شير تحت عنوان «الهلالية» Hilaliya. في الواقع، ألقى الشاعر شخصياً هذه القصيدة في احتفال تتويج السلطان التيموري حسين باي قرا

(1) جون سوبر، «Shake-up in the Uzbek Literary Elite»، دراسة تتناول آسيا الوسطى، رقم 4 (أبريل 1983): 59، 73، 77.

(حكم من سنة 1469 إلى 1506) في 14 أبريل 1469، وأهداها في حينها إلى السلطان الذي كان أيضاً مؤلفاً بارعاً لمقاطع جاغاتية. نظم مير علي شير شعره وفقاً للنمط التقليدي الذي كان معتمداً في آسيا الوسطى والقائم على 89 أو 90 مقطعاً شعرياً من بيتين مع افتتاحية ونقلة ومقطع مدح يضاف إلى ذلك إلى تعريف الشاعر نفسه مع التماس للحصول على المباركة والمكافآت. وكان مير علي شير نوائي قد عمد في هذه القصيدة إلى الكتابة مجازياً عن منافسة شعرية ثم يتابع ليمدح السلطان حسين باي قرا، الملك الجديد العادل الذي يشبه طلوعه بزوغ شمسٍ تحول ظلام الليل إلى يوم مشرق.

وفقاً للباحث الأوزبكي الذي أخذ على عاتقة إعادة النظر في هذه القصيدة، إن إيديولوجيي القرن العشرين الأوزبك حاولوا أن يقرأوا هذه القصيدة عملاً مُوَجَّهاً وهادفاً:

يربط نوائي في قصيدته هذه بيننا وبين مصير الشعب الحزين وتدمير البلاد وتقطيع أوصالها. إنه يدعو السلطان حسين باي قرا لبناء دولة مركزية ووحدة سياسية في البلاد. ويعرب عن سخطه على القوى الظلامية وأولئك الأشخاص الذين يسببون الشر الاجتماعي.

يعمد الشاعر في القصيدة وفقاً للنقد السياسي إلى تقديم بيانات ذات معنى على الصعيد الاجتماعي[1].

إلا أن الباحث الأوزبكي الأخير الذي تعهد إعادة النظر في القصيدة يؤكد أن الشاعر لم يأت على ذكر أي من هذه الأمور في قصيدته، بل بالأحرى خصص ثلث هذه القصيدة لمدح السلطان حسين باي قرا بوصفه حاكماً عادلاً، قوياً متسامحاً ودرويشاً darwish. وإذ يعمد الباحث إلى تأنيب الإيديولوجيين، يصر على قراءة القصيدة عن قرب، وإلى تفسيرها بدقة عوضاً عن المبالغة في تبسيطها، وعن اللجوء إلى النزعة المعادية للفكر المطلقة تماماً كما يفعل الإيديولوجيون. وكان الباحثون قد عمدوا بالضرورة إلى الكياسة للعودة عن المواقف الشيوعية المفروضة في ما يتعلق بالموضوعات الحساسة كتلك التي اقتضت مدح الحكام وتمجيد الشخصية الأدبية رسمياً.

---

(1) إرغاش ر. روستاموف، Uzbekskaia poeziia v prevoi polovine XV veka (موسكو: Izdatel'stvo Vostochnoi Literatury، 1963)، ص. 69-70، وحيد ي. زاهِدوف، «Nawaiyning yangi tapligan asari»، Sharq yulduzi، رقم 6 (1957): 127-33.

نشر وحيد ي. زاهِدوف (1914 – 1983) قصيدة مير علي شير نوائي أوَّل مَرَّة بأحرف كيريلّيّة ضمن نص حمل عنوان «قصيدة نوائي: اكتشاف أدبي جديد». ومن المرجح أن د. زاهِدوف أو محرر المجلة قد لجأ إلى وصف العمل بالجديد لتضليل الإيديولوجيين الروس في ما يتعلق بهوية هذا النوع، ولحمل الجمهور على تقبل العمل، ولاسيَّما أن مجتمعات الباحثين في روسيا وآسيا الوسطى قد عرفت عن هذه القصيدة منذ عقود، إذ كان التركستانيون المثقفون قد قرأوها قروناً. لا بد أن نشر هذه القصيدة في العام 1957 قد تطلب جرأةً من وحيد زاهِدوف لأن هذه القصيدة تناسب صفات الأعمال- وسكان آسيا الوسطى المعاصرين الذين درسوها- غير المرغوبة من جانب النقاد الإيديولوجيين في آسيا الوسطى. إلا أن ستالين تخلى عن المعاني الدينية المقدسة في العام 1956. والحق أن كلاً من د. زاهِدوف والباحث الذي أعاد النظر في القصيدة بعد 12 عاماً استحق المديح لرفع الستارة عن الرقابة السياسية حتى وإن كان بدرجة محدودة[1].

اقترحت عملية إعادة نظر أخرى في مجال فكري آخر في الحقبة عينها نسقاً ضمن تيار التغيير التحتي الهادئ هذا. خلال الثلاثين عاماً التي امتدت من 1925 إلى العام 1955، طالبت سياسة الحزب الشيوعي أن يتجنب كل شخص الأدلة أو التوكيدات التي تقاوم المطالب السّوڤييتيّة الرسمية الداعية إلى تفرقة المجموعات الإثنية الفرعية في آسيا الوسطى. أجبرت حجج المؤرخين الإيديولوجيين الذين حاولوا متابعة تلك التوجيهات المتعلقة بأصول الأوزبك العرقية على اتخاذ مواقف غريبة حول هوية سكان آسيا الوسطى عامَّةً. وفي هذا الصدد كتب أحد علماء الوراثة الإثنية عما أسماه أسلاف الأوزبك الأريان وعن الدم الغريب الذي فرّق بين العرقين الإيراني والتركي في أغوار الماضي الأوزبكي قبل أن يسجل إنسان اسم الأوزبك أو وجود الاتحاد الأوزبكي في سيبيريا القرن الخامس عشر[2].

---

(1) إ.إ. بيرتيلس، Navoi. Opyt tvorcheskoi biografii (موسكو - لينغراد: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR، 1948)، ص. 102.

(2) موتال م. إرماتوف، Etnogenez i formirovanie uzbekskogo naroda(طشقند: Izdatel'stvo «Uzbekistan»، 1968)، ص. 14-15، ألكسندر إيو إياكوبوفسكي، «Predislovie»، ك.ف. تريفير، أ. إيو. إياكوبوفسكي، وم. إ. فورونيتس، عدة طبعات، Istoriia narodov Uzbekistana. S drevneishikh vremen do nachala XVI veka، المجلد رقم 1 (طشقند: Izdatel'stvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSR، 1950)، ص. 8.

وتكشف أسماء القبائل التي لا تزال عالقة في أوزبكستان عن استمرارية الحياة في آسيا الوسطى. وتكشف كذلك قواعد يمكن من خلالها أن يعرف بعض السكان المحليين أنفسهم وتقاليدهم. اختار صناع القرار في الاتحاد السّوڤييتي في معظم الأحيان الأسماء واعتمدوها لأسباب سياسية. فعلى سبيل المثال، بعد فضح بعض الجرائم التي اتهم بها ستالين في العام 1956، حملت مراكز مهمَّة في أوزبكستان لقب الدكتاتور الذي فقد قيمته ومصداقيته. في الحقبة عينها، بقي عدد مهم من الأماكن يحمل الاسم الذي فرض عليها ألا وهو اسم الراحل وشبه المؤلَّه لينين. بدا أن الاعتداء على أسماء الأماكن في أوزبكستان يهدف إلى التغلب على أي قيم رمزية غريبة عن مجتمع آسيا الوسطى، ولتقويض هوية ماضي أوزبكستان في آسيا الوسطى البصري والشفهي والتاريخي الذي أسهمت أسماء المناطق في المحافظة عليه. ومع تبديل الصيغ السّوڤييتيّة، أدخلت السلطات بعض التغييرات. ومع ذلك، أبدت المجموعات الثقافية الحيوية مرونة عالية، فكانت تغير وفقاً لحدسها مجموعة الدعم الذي تقدمه للمجموعات الأخرى عندما تستدعي الحاجة ذلك. في الواقع، عمد الأوزبك المثقفون والرصينون وغيرهم من سكان آسيا الوسطى الذين غرقوا في بحر من الأسماء الغريبة ولاسيَّما السّلاڤونيّة، والذين حرموا من القيادة المحلية الحقيقية، إلى التفتيش عن وسائل أخرى لإرساء رموز وقيم للتواصل بغية تغذية خيال شعوبها وروحها.

الفصل السادس عشر: التواصل

لمكتبة القرية دور كبير جداً في تدريب الشباب على روح المُثل الشيوعية وفي تشكيل العلاقات الاجتماعية الجديدة لديهم وصقل المشاعر النبيلة.

(أوزبكستان مدنياتي 1980)[1]

يجدر التذكير مجدداً أن مجموعة القيم التي يتشاركها المجتمع هي المفتاح إلى الهوية القومية. والقيم التي كانت بمنزلة الموجّه في مجتمع تركستان الجنوبي لم تتغيّر إلا قليلاً، فالشباب الذي عاش في ثمانينيّات القرن الماضي لم يشهد أياً من الضغوط الشديدة التي سادت في المدَّة التي سبقت سنة 1956، وهو من ثَمَّ لا يتذكّر إلا تغيّرات أساسية طفيفة. إلى أي مدى يرجع الأوزبك اليوم إلى قيم المجتمع التقليدية؟ أكان ذلك بوعي أم بغير وعي. وما مدى قوة تأثير هذه القيم في حياة المجموعة؟ للردّ على هذه الأسئلة كلّها لا بد من إدراك هذه القيم التقليدية والتنبّه إلى القوة التي تحملها يضاف إلى ذلك وسائل التواصل والقنوات التي حملت هذه القيم إلى هذا الزمان الجديد. ومتى ما رأى العالم مخطط القيم هذا فسيدرك كيف انسجمت مع النظام الأخلاقي الراهن. لربما قد دخلت بعض «الأخلاقيات الشيوعية» إلى نظام القيم القومي الأوزبكي الجديد، فقد نجحت التغيرات التي طالت كل آسيا الوسطى بعد منتصف الخمسينيّات في إحداث تغييرات كبيرة في نمط الحياة الروحي والمادي مقارنة بالعقود التي سبقته.

أثّر الغزو الروسي لجنوب آسيا الوسطى بين الخمسينيّات والثمانينيّات من القرن التاسع عشر في طبقات المجتمع العليا التي كانت تقطن المدن، إلا أن التغيير طال في بادئ الأمر الحياة العادية بصورة واقعيّة، ولكن ليس بصورة جوهرية. ولكن لم يكن لأي مستورد واحد تأثير في التطوّر الفكري والثقافي في آسيا الوسطى مثل أساليب التواصل. فلقد رافقت الطباعة ومنتجاتها، ولاسيَّما الصحف أو النشرة الحكومية والتلغراف ولاحقاً الهاتف، الإدارة القيصرية إلى بلاد ما وراء النهر (ترانس أوكسانيا) لدعم عملية الطباعة الحجرية التي اعتمدتها محمية خيوة سنة 1874[2]. وسرعان ما وصلت سكة الحديد التي سهّلت

---

(1) Qishlaq kutibkhanasi, Ozbekistan madaniyati، 26 فبراير 1980، ص.1.

(2) إدوارد ألوورث، منشورات آسيا الوسطى ونهضة القومية Central Asian Publishing and the Rise of the Nationalism (نيويورك: مكتبة نيويورك العامة، 1965)، ص. 10-16.

سبل التواصل البريدي والسفر إلى كراسنودوسك على شواطئ بحر قزوين وخطوط شحن دورية خلال بحر قزوين إلى باكو وغيرها من مدن جنوب القفقاس وشرقاً حتى سمرقند وطشقند. وبلغت سكة الحديد مدينة أنديجان في وادي فرغانة بحلول العام 1899[1].

وهكذا دخلت أدوات التغيير التي أمّنتها أوروبا الغربية للإدارة الروسية حياة سكان آسيا الوسطى، وبدأت هذه التكنولوجيا الجديدة بالحلول محل شبكة التواصل الشفهية القائمة. وفي مطلع القرن العشرين، اضطلعت مدارس ومسرح حركة الأصول الجديدة (الجديد) بمهمة الحفاظ على التواصل البشري. وعندما دخلت الطائرة والمذياع والتلفار إلى آسيا الوسطى سرّعت هذه الوسائل عملية نقل الأفكار والقيم وانتقال الأفراد. وهكذا ضاعف التطور الثقافي والاجتماعي المتنامي في آسيا الوسطى الذي ترافق مع نمو وتوسّع سكاني بعد الحرب العالمية الثانية من استخدام هذه الوسائل من دون تحسين عملية نشر المعلومات التي تهمّ الرأي العام. وبحلول أوائل الثمانينيّات من القرن الماضي لم يكن معالج النصوص المعلوماتي قد أحدث أي أثر يذكر، إلا أن حرية التفكير في تعاطي الأفراد فيما بينهم كانت قد تقلّصت.

الرقابة

كانت مأسسة الرقابة المتزايدة المؤثِّرة من أهم ما ميّز السنوات التي تلت التقسيم العرقي في آسيا الوسطى. فأصبحت الرقابة وقائية وتصحيحية يمارسها جهاز كبير من المحررين واللجان والرقباء الحزبيين على وسائل الإعلام والمنظمات وخدمات البريد. ويُنقل عن أشخاص زاروا آسيا الوسطى مؤخراً أن المواطنين الروس الذين يعملون في الرقابة كان همهم الأول هو التأثير. فالرقباء يجهدون في قراءة البريد الوارد والصادر كله ويعملون ليصل إلى وجهته من دون تأخير كبير. ويُظهر الاعتراف بدور الرقيب غياب الإحساس بحق الأفراد بالخصوصية وحرية التعبير في دولة تدّعي الديمقراطية.

واجه الأوزبك مشكلتين متشابكتين في ظل رقابة إيديولوجية صارمة: كيف يرون وضعهم وما الذي يفكرون فيه وكيف يعبّرون عن أفكارهم؟ فمفهوم القومية الراهن لم

---

(1) إيان ماتلي، Indistrialization (التصنيع)، آلوورث، طبعة، Central Asia: A Century of Russian Rule (آسيا الوسطى: قرن في ظل الحكم الروسي) (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، 1967)، ص. 237.

يصل إلى الأوزبك إلا مؤخراً، ولذلك فالمعضلة لا تزال حديثة نسبياً. كان الإسلام في السابق هو الذي يرعى كل شيء، وقد قامت إصلاحات الفكر الثقافي والاجتماعي التي جرت في أوائل القرن العشرين بتصحيح بعض التعسّفات. ومنذ العام 1924، وجّه الفكر الماركسي والستاليني واللينيني السلوك العام بصرامة. ولكن في زمان لاحق من ذلك القرن، خفّف مرور الزمن والوعي العام الناتج عن التربية والتعليم والتواصل الدولي من حدّة هذه القيود. وبسبب قلّة المنشورات غير الرسمية الأوزبكية بقيت سبل وصول الأوزبك إلى الآراء والأفكار الحقيقية لأفراد قد يمثلون الوعي والإدراك الأوزبكي محدودة على الرغم من أن الكثير من المنشورات غير الرسمية كانت تصدر عن تتار القرم الأوزبك من ستينيات إلى ثمانينيات القرن الماضي. ولربما ينبغي أن يكون الأدب هو الواسطة الوحيدة التي يمكن أن تعطينا وعداً صريحاً بفهم الأوزبك فهماً واضحاً.

تنجلي الكثير من المواقف والسلوك في كتابة التاريخ والمقالات النقدية والتحليلات الاجتماعية مع الكتابات غير الخيالية، بغض النظر عن محاولات الحكومة والحزب الرقابية للسيطرة على كل أنواع التعبير عن الرأي. فالأدب الجيّد لا يمكن أن يحتفظ بسلطته أو بجمهوره ما لم يكن لسانه لسان صدق. يمكن أن يمنع الرقيب نشر مطبوعة ما أو بث برنامج، إلا أنه لا يمكنه اقتطاع كل فكرة من شعر أو نثر لأنها تتغلغل في كل عمل فنّي مبدع. وهكذا أدى ازدياد أعداد الكتابات من هذا النوع وتنوّع الناشرين، إلى توسيع الحيّز الذي يمكن فيه للأوزبك أن يعبروا عن أنفسهم بحذاقة.

النشر والترجمة

نظمت السلطات في الخمسينيّات من القرن العشرين نشر الكتب في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية ضمن أربع بنيات، أكبرها إدارة لجنة الدولة للنشر لجمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية التي تتولّى الإشراف على خمس دور نشر متخصصة (1) بالأدب والفن (غفور غلام نَميداغي أدبيات وصناعات نشرياتيGhafur Ghulam namidagi Adabiyat wa Sanat Nashriyati) و(2) الطب (ميديتسينا Meistina) و(3) العلوم الاجتماعية (أوزبكستان) و(4) التعليم المدرسي (أوقيتووچي Oqituwchi) وأخيراً (5) الجمهورية السّوڤييتيّة الاشتراكية المستقلّة (قرا قالپاغستان Qaraqalpaghistan). أما

البنية الثانية الأكبر من حيث الإنتاج فكانت دار نشر أكاديمية العلوم (فان) والبنية الثالثة رابطة منظمات الشبيبة الشيوعية (ياش غوارديا Yash Gwardiya) أما البنية الرابعة والأخيرة فهي دار نشر اللجنة المركزية للحزب الشيوعي لجمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الشيوعية التي تصدر نشرات أخبارية ومجلات. عملت السلطات سنة 1970 على إنشاء بعض المنظمات لتنشر ما يقدّر بنحو 30 في المئة من الكتب في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية[1]. وأضافت بعد سنة 1979 ناشراً متخصصاً بالموسوعات (أوزبكستان سوڤييت إنتسيكلاپيدياسي Ozbeksitan Sawet Entisklapediyasi).

يضاف إلى ذلك، أنَّ السنوات التي تتراوح بين 1979 و1981 شهدت صدور أربع عشرة مجلة أدبية في كل اللغات، بمتوسط سنوي بلغ 44،5 مليون نسخة في السنوات الثلاث هذه، أي ما يعادل ثلاث نسخ من المجلات الأدبية لكل رجل وامرأة وطفل كل سنة في بعض لغات جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية[2]. ولكن عدد هذه المجلات ما لبث أن تراجع بين سنة 1982 و1983 إلى أكثر من النصف حتى بلغ ست مجلات كل سنة. وكذلك تراجعت مقدار الأعداد المطبوعة، وانخفض عدد المجلات الذي يحصل عليه الفرد سنوياً إلى 1،1 [3]. قد يعود السبب في هذا التراجع المفاجئ إلى تدابير توفيرية أو إلى زيادة الكفاءة، ولكنه أسهم من جهة أخرى في الحد من مقدار المطبوعات التي كانت تزوّد الأوزبك بمواد تحفّز التفكير وتحرّر المشاعر. ولكن التراجع لم يكن نفسه في ميدان نشر الكتب الروائية والمسرحية والشعرية، مما يدل على أن المجلات الأدبية وحدها هي التي تخطّت العتبة التي تراها السلطات مناسبة. ولم تظهر إحصائيات اتحاد جمهوريات آسيا الوسطى تراجعاً مماثلاً في أي بلد آخر في الجوار في عدد المجلات الأدبية أو في الكميات المطبوعة التي صدرت في المدَّة عينها ولكن كل جمهورية منها قلّصت أنشطة النشر بعد سنة 1981.

---

(1) Pechat' SSSR v 1979 godu. Statisticheskii sbornik (موسكو: «Statisktika»، 1980)، ص. 102؛ Pechat' SSSR v 1980 godu، ص. 136؛ Pechat' SSSR v 1970 godu، ص. 89.

(2) «Vestnik statistiki»، «Vsesoiuznaia perepis' naseleniia»، رقم 9 (1980): 61؛ Pechat' SSSR v 1979 godu؛ Pechat' SSR v 1980 godu؛ Pechat' SSR v 1981 godu. Statisticheskii sbornik (موسكو: «Statistika»، 1980)، ص. 171-77 («Finansy I Statistika»، 1981)، ص. 219-25؛ 1982، ص. 216-22.

(3) Pechat' SSSR v 1982 godu، ص. 216-22؛ Pechat' SSSR v 1984 godu، ص. 216-22.

بلغ عدد الكتب والكتيّبات المنشورة في مجال الأدب الأوزبكي (مسرح ورواية ونثر) في كل اللغات بما فيها الروسية 238 عنواناً، طبع بنحو 6،58 ملايين نسخة سنوياً صدرت بين عامي 1979 و1983. في تلك المدَّة، ازداد عدد العناوين المنشورة والنسخ المطبوعة لربما لمواكبة ازدياد عدد السكان[1]. وقد أفاد أميركيون زاروا مكتبات أوزبكستان وموسكو في ذلك الحين أن المكتبات كانت مزوّدة بنسخ عدّة من مجموعة واسعة من الكتب الأدبية بلغات محلية (لغة تتار القرم والطاجيك والأويغور والأوزبك) وكلها كانت متوافّرة بأسعار معقولة. وبين الأعمال الأدبية، كان عدد لا بأس به مترجماً عن لغات دول الاتحاد السّوڤييتي الأخرى غير الأوزبكية وعن لغات أجنبية. وشكلت الكتب المترجمة نحو 28 في المئة من نسبة الكتب والكتيّبات المنشورة باللغة الأوزبكية ونسبة 48 في المئة من النسخ المنشورة في كل الموضوعات وذلك بين سنتي 1979 و1983[2].

قام المترجمون السّوڤييت بجهد كبير في ترجمة الأدب العالمي بين سنتي 1918 و1982 إذ نقلوا إلى الروسية نحو 9500 عمل روائي وشعري عن اللغة الإنكليزية ونحو 6900 عن اللغة الفرنسية[3]. ومن المؤكد أن عدداً من هذه الأعمال نقل إلى اللغة الأوزبكية أو لغات آسيا الوسطى وقُدّم وجهات نظره إلى القراء في هذه الجمهوريات.

كانت السلطات السّوڤييتيّة غالباً ما تختار اللغات المحلية كالأوزبكية لدى نشر الأعمال الأجنبية المترجمة ما يؤكد أن اللغة المحلية استمرت في أداء دور أساسي في التواصل مع الشريحة الأكبر من الأوزبك. يبدو هذا القرار أوَّل وهلة غريباً، إذ تفيد تقارير الإحصاءات أن قرابة نصف الأوزبك في الاتحاد السّوڤييتي في العام 1979 كانوا يتكلمون الروسية بطلاقة[4]، غير أن التمكن من هذه اللغة الرئيسية غير التابعة لدول آسيا الوسطى لم

---

(1) Pechat' SSSR c 1980 godu، ص. 98؛ Pechat' SSSR v 1981 godu، ص. 63؛ Pechat' SSSR v 1982 godu، ص. 98؛ Pechat'SSSR v 1983 godu، ص. 98؛ Pechat' SSSR v 984` gpdu، ص. 98.

(2) Pechat' SSSR v 1979 godu، ص. 22-23؛ Pechat' SSSR v 1980 godu، ص. 24-25؛ Pechat's SSSR v 1982 godu، ص. 24-26؛ Pechat' SSSR v 1983، ص. 24-35؛ Pechat'SSSR v 1984 godu، ص. 24-25.

(3) Pechat' SSSR v 1982 godu، ص. 99-100؛ Pechat'SSSR v 1983، ص. 99-100؛ Pechat'SSSR v 1984 godu، ص. 99-100.

(4) Naselnie SSSR. Po dannym vsesoiuznoi perpisi naseleniia 1979 goda (موسكو: Izdatel'stvo Politicheskoi Literatury، 1980)، ص. 23.

يتوافق مع تفضيل الأوزبك للغتهم الأدبية المكتوبة. وهكذا ضمن مجموعات كالأوزبك، كانت المنشورات الصادرة باللغة المحلية تطال جمهوراً أوسع من القراء المستهدفين من ذلك الذي كانت المنشورات باللغة الروسية لتطاله، بغض النظر عن الترويج للروسية لُغَةَ تواصل بين الإثنيات في الاتحاد السّوڤييتي. يظهر نشاط حركة ترجمة الأدب ونشره بلغات آسيا الوسطى أن القراء في هذه المنطقة كانوا قد بدأوا، كما كان الأمر قروناً عدّة قبل سنة 1924، بالمشاركة في تدوين الأدب العالمي وتداوله وقراءته ولم يكتفوا بالكتابات المحلية أو الشيوعية. وقد حرّرت هذه النزعة القرّاء والكتّاب الأوزبك من بعض القيود الصارمة والعزلة التي عانوها طوال ثلاثة عقود تلت سنة 1924.

ظهر في الأدب الذي سطّره كتّاب دول آسيا الوسطى في السبعينيَّات والثمانينيَّات من القرن الماضي إلى أي مدى استمر الشعر والمسرح والرواية الأصلية في التعبير عن ذلك الأثر (أثر الأدب العالمي). من وجهة نظر هوية المجموعة الإثنية، تحمل السمات الموجودة في الكتابات القديمة معاني أكبر من تلك الموجودة في الكتابات المستعارة أو غير المطلوبة. ويرجع تاريخ الأدب في آسيا الوسطى (ليس أوزبكستان تحديداً) إلى القرن التاسع ميلادي على أقل تقدير. وابتداءً من القرن الحادي عشر، دُوّن الأدب بثلاث لغات، ودعّم التقاليد الشفهية المتينة أصلاً في المنطقة مع شعر ونثر راقيين. وتدلّ محافظة الأوزبك على إرثهم الأدبي وتثمينه على أن الأدب في آسيا الوسطي ما زال وسيلة تواصل متكاملة. وتظهر كتابة النثر والشعر الذي يكمّلهما تأريخ موسّع، مواقف وقيماً وبالتأكيد اهتمامات تلك العصور، وهي تناسب كتابات أواخر القرن العشرين الخيالية ما يعطي دلائل إضافية على عالمية المفصل الأدبي وما يدل على استمرارات وانقطاعات. وأخيراً، يشهد تشكيل قيم آسيا الوسطى كما هي ضمن الكتابات الحديثة على آخر نموذج لهوية الأوزبك الأدبية في أوزبكستان.

لقد أعلن الناطقون باسم الماركسية عدم التطابق الأساسي مع قيم كهذه، إذ رفض كل من ماركس وإنجلز ما سمّوه «الفئات الأخلاقية» في دعوتهم لممارسة السلطة من دون رحمة في التعامل مع مسألة القومية الشائكة في أوروبا الشرقية. وقاموا خاصَّةً بإقصاء قيم العدالة والفكر الحر والحرية والمساواة والاستقلالية والإنسانية وغيرها وأكدوا أن

هـذه القيـم «لا تُثبت شيئاً البتَّة في المسائـل التاريخيـة والسياسية»[1] وهكذا أبعدوا الأدب الأخلاقي ورموه في سلة المهملات. ففي الديمقراطيات الحقيقية، يكون للرأي العام بشأن العدالة والمساواة والاستقلالية وزنٌ في حل المسائل الاجتماعية والسياسية، غير أن حكومة أوزبكستان أو قيادة الحزب الشيوعي في أواخر القرن العشرين لم تُعر هذه «الفئات الأخلاقية» أي اهتمام يذكر. وعلى الرغم من أن السلطات مصرّة على إهمال تحديد القيم الأساسية أو إعادتها إلا أنها قد بدأت في التشديد على فئات السلوك التي لها صلة اجتماعية بها.

قواعد أخلاقية منافسة

عندما صدر البرنامج الثالث للحزب الشيوعي للاتحاد السّوڤييتي سنة 1961، أكّد اثني عشر مبدأ تشكّل القواعد الأخلاقية لكل من يدعم الشيوعية. وذكر المبدآن السابع والتاسع المواقف العامة والقيم. وتنص الفقرة السابعة أن من يدعم الشيوعية ينبغي أن يجسّد «النزاهة والصدق والصفاء الأخلاقي والتواضع وعدم الادعاء في حياته الاجتماعية والخاصة». أما الفقرة التاسعة، فهي تمزج خصائص عامة بالخصائص السّوڤييتيّة، ووفق نصها إن الحزب الشيوعي يتوقّع من الأفراد أن يُظهروا: «موقفاً لا مجال للتنازل فيه إزاء الظلم والتطفّل [وهو مفهوم سوڤييتي متخصص له مدلول إيديولوجي سياسي لا مدلول أخلاقي] وعدم النزاهة والانتهازية [وهو أيضاً مصطلح آخر له دلالات سّوڤييتية محددة] والسعي وراء تكديس الأموال». وقد استنفدت هاتان الفقرتان العموميات الإيجابية والسلبية في القواعد الأخلاقية لداعي الشيوعية»، إذ إن الدلالات الماركسية وغيرها من الدلالات الإيديولوجية قد أضفت ألوانها على المفاهيم العشرة الأخرى.

عدَّت القواعد الأخلاقية الشيوعية وقتها أخلاقياً ما اعتقدت السلطات أنه يُسهم في تقدم الشيوعية وغير أخلاقي ما كان ليضعف القوة الشيوعية: وقد جعل هذا الأمر من التصرّفات الرسمية لقادة الحزب الشيوعي تصرفات أخلاقية، مثلما كان أمين عام الحزب والأمين العام السياسي يقودان البلاد والعالم إلى غايته الأخلاقية. وقد منعت مقاربة السياسة

---

(1) «Democratic Panslavism» (1948)، بول و. بلاكستوك و بيرت ف. هوسليتز، عدة نسخات، Karl Marz and Friederich Engles, The Russian Menace to Europe. A collection of Articles, Speeches and News Dispatches (كارل ماركس وفريديريك إنجلز، التهديد الروسي لأوروبا. مجموعة من المقالات، الخطابات، الرسائل والرسائل الإخبارية)، (غلينشة، إلينوي: فري برس Free Press، 1953)، ص. 70.

السّوڤييتيّة هذه التقويم الأخلاقي للسياسة السّوڤييتيّة؛ لأن ممارسات كهذه ستؤدي إلى الاعتراض على العقيدة الشيوعية. ولذلك ظلَّ عدد من قيم «الأخلاقيات الشيوعية» المذكور في ذلك البرنامج غير متوائم مع القيم التي يحملها سكان آسيا الوسطى وباقي المواطنين السّوڤييت على الأرجح[1].

في ربيع 1986 أصدر الحزب الشيوعي صيغة أخرى من هذا البرنامج، اختلفت عن صيغة 1961 في أمرين، إذ اختفت منها لائحة الوصايا المرقّمة، وأعاد محرروها تقديم أفكارهم بأسلوب أكثر إنسانية. فتحدثت صيغة 1986 عن الإنصاف والنبل ومعايير السلوك والقيم الأخلاقية الإنسانية المعهودة وابتعدت عن ماركس وإنجلز وذكرت العناصر الأخلاقية كالحرية والعدالة الاجتماعية وقيم السعادة والسلام. وتمجّد الفقرة التي تنبذ الأنانيةَ، الكرامة والنزاهة والبساطة والتواضع وتركّز على المشاركة المبدعة والحماسية في حياة البلاد. وتتّصل هذه المبادئ مباشرة بنضال ثابت العزيمة لتحقيق المثل الشيوعية التي لم تحدّد[2].

لا يمكن للناظر في لائحتي المعتقدات ومبادئ حسن السلوك هاتين إيجاد السمات الشخصية والإيديولوجية المرتبطة بدين الإسلام وثقافته اللذين وسما الأوزبك كما يصوّرها الأدب الشفهي وتذكرها الكتابات في القرن العشرين. فالأخلاقيات الإسلامية والشيوعية تختلفان اختلافاً كبيراً بعضهما عن بعض وعن قيم دول آسيا الوسطى. ويوحي مدى هذا الاختلاف وطبيعته بمجموعة المعتقدات التي يؤمن بها الأوزبك وسكان آسيا الوسطى. فأحداث سنة 1956 على سبيل المثال قد حرّرت الباحثين والشخصيات العامة من آراء ستالين عن «الأمة» وأتاحت لهم فرصة إعادة النظر في تعريف «الأمة» والمفاهيم ذات الصلة. وهكذا جرى بحث دقيق في مسألة «الشخصية القومية»، وتركّزت النقاشات حول هذا الموضوع في أوساط الأكاديميين ضمن ميدان «الفلسفة» بحسب ما يسمّى في الاتحاد السّوڤييتي.

---

(1) Program of the Communist Party of the Soviet Union (برنامج الحزب الشيوعي في الإتحاد السّوڤييتي) (نيويورك/ إنترناشونال بوبليشرز International Publishers، 1963)، ص. 122؛ ريتشارد ت. دوجورج، Soviet Ethics and Morality (الأخلاقيات والفضائل السّوڤييتيّة) آن أربور: منشورات جامعة ميشيغان، 1969)، ص. 2، 89، 10.

(2) «Programma KPSU»، Vodnyi transport، 7 مارس، 1986، القسم 5، ص. 6.

وقبل أن تبهت الفكرة الروسية عن «الأمة» في ساحة النقاش الإيديولوجي، بدأت شخصية عامة صاعدة تبحث في مفهوم الشخصية الأوزبكية القومية. سعيد ش. شرمحمدوف (المولود في قرا قول في مقاطعة بخارى سنة 1930) الذي أصبح بحلول العام 1961 نائب مدير معهد الفلسفة والقانون في أكاديمية العلوم في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية ورئيس قسم الأخلاقيات والجماليات في مدينة طشقند حيث تتركّز أكثر أقسام أكاديمية العلوم في أوزبكستان[1].

سنة 1961، نشر سعيد شرمحمدوف، الذي أصبح في ما بعد وزيراً للتربية في أوزبكستان وبرفيسوراً، السمات العشر الأساسية التي يعتقد أنها تحدد طبيعة المجموعة الإثنية الأوزبكية معترفاً بادئ ذي بدء أن السمات الخمس الأولى موجودة لدى المجموعات الإثنية في كل مكان وهي: الوطنية والبطولة والمودّة والإنسانية والاجتهاد في العمل. أما الجماعية، فقد أشار، في تناغم مع الإيديولوجيا الرسمية، إلى أنها جزء من التكوين النفسي لكل الجماعات الإثنية السّوڤييتيّة، إلا أن السمات الأكثر بروزاً لدى الأوزبك هي حسن الضيافة واللباقة وحب الأطفال بالإضافة إلى طبيعتهم الشعرية وحسّهم الموسيقي[2].

واعترف سعيد شرمحمدوف أن هذه الصفات المعاصرة بما فيها الجماعية، برزت خلال تاريخ آسيا الوسطى وليس من خلال التطورات الحديثة. وبغض النظر عن ذلك، فقد اتخذ موقفاً مثيراً للجدل (فيما يخصُّ الغرب لافيما يخصّ الاتحاد السّوڤييتي) عندما أعلن أن سمات الشخصية القومية الأوزبكية تتغيّر بتغيّر الظروف الاقتصادية والاجتماعية في حياة القومية[3]. وجادل بحدة بعض علماء الإثنوغرافيا البرجوازيين الماضين الذين وصفوا السارت بالجبن والنفاق والخنوع وما شابه ذلك من الصفات[4]، وعَدَّ شرمحمدوف أن كل سكان آسيا الوسطى يتمتعون بالشخصية الطيبة نفسها، ولاسيَّما الأوزبك والطاجيك الذين يتكلمون الأوزبكية. وانتقد الأوروبيين الذين أصغوا للأفكار المسبقة التي أذاعها

---

(1) ب.ف. لونين، مؤلف، Bobiliograficheskie ocherki o deiateliakh obshchestvennykh nauk Uzbekistana، المجلد 2 (طشقند: Uzbekskoi SSR «Fan» Izdatel'stvo، 1977)، ص. 301.

(2) سعيد ش. شير محمدوف، kul'tury uzbekskogo naroda O natsional'moi forme sotsialisticheskoi(طشقند: Izdatel'stvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSSR، 1961)، ص. 60-71.

(3) المرجع نفسه، ص. 57.

(4) المرجع نفسه ص. 72.

المسؤولون الروس أو تلك التي حملوها بعد زيارات قصيرة لآسيا الوسطى، ومفادها أن كل التركستانيين متشابهون وأن القلّة القليلة التي احتكوا بها تمثّل الشعب بكامله.

من أواسط عشرينيّات القرن الماضي راجت في لغة الحياة اليومية عبارات تنمّ على أحكام سلبية وافتراءات شبيهة بتلك التي كانت تتداول في القرن التاسع عشر بين الروس العاديين المثقفين الذين كانوا يقطنون مدن آسيا الوسطى[1]. وتظهر هذه العبارات خطر إطلاق الأحكام والتعميم القائم على ملاحظة محدودة. وعلى الرغم من أن الافتراءات الإثنية والأحكام تتوجّه إلى التناقضات بين المجموعات وبين الطبقات، إلا أنها تؤثّر سلباً في الشخصية القومية إذا ما أثّرت فيها. وهكذا قدّم شرمحمدوف مجموعة من السمات المثيرة للاهتمام يمكن من خلالها استيضاح الشخصية القومية الأوزبكية. فالسمات الخمس التي ساقها (حسن الضيافة واللباقة وحب الأطفال والطبيعة الشعرية والحس الموسيقي) يضاف إليها السمات الخمس الأولى التي ذكرها في أول الأمر والتي تشمل كل المجموعات الإثنية هي سمات خارجية أو جسدية وتتباين من ثَمَّ عن الأفكار التي تشغل بال الكتّاب الجديين. وعوضاً عن تجسيد القيم، تصف هذه السمات مواهب أو عادات اجتماعية. قد تعكس مواقف الأوزبك الحديثين وسلوكهم وأحكامهم القيم التي توجّه هذه السمات إلا أن القيم الأساسية موجودة وهي منفصلة عنها وتنشأ في مكان آخر. فقد رافق عدد من القيم الأساسية في حياة سكان آسيا الوسطى هذه المجموعات قروناً مضت. وتماشياً مع العادات والأخلاق السّوڤييتيّة، حصلت الفئات الأخلاقية المرتبطة بالسلوك والأداء (وهي تسمّى في بعض الأحيان في العلوم الاجتماعية الغربية بالقيم الذرائعية) على مكانة دائمة في الصحافة السّوڤييتيّة الخاضعة للرقابة. ومردّ ذلك على الأرجح إلى أن القيم الأساسية سجينة في عقول سكان آسيا الوسطى ونفوسهم أو خارج متناول الإيديولوجيين، أو أنها يجب أن تبقى بعيدة عن مركز القيادة.

وتشمل القيم الذرائعية التي تُذكر بانتظام في الصحافة الأوزبكية المسؤولية والواجب والالتزام والنزاهة والتواضع. وتحثّ بيانات وعظية تروّج لهذه المفاهيم السامعين والقرّاء

---

(1) آلوورث، «The Search for Group Idemtity in Turkistan» (البحث عن هوية المجموعة في تركستان) مارس 1917- سبتمبر 1922، Canadian-America Slavic studies (الدراسات الكندية-الأميركية السّلافونيّة) رقم 4 (شتاء 1983): 497-98.

على تنفيذ توجيهات السلطة وتعاليمها بطاعة وسماحة. والفرق بين مجموعة القيم هذه وتلك التي قدّمها شرمحمدوف هو أن هذه الأخيرة تتعلّق فقط بالصفات الشخصية وتلك التي تحكم العلاقات بين الأشخاص في حياة الأوزبك. وتنظّم القيم الذرائعية الشخصية من الخارج من خلال وضع معايير اجتماعية عليها رقيب يشبه من كانوا قديماً يقومون بهذا الدور في آسيا الوسطى الإسلامية عندما حاولوا تنظيم سلوك الناس في خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وأخفقوا في ذلك إخفاقاً ذريعاً. وكذّب إخفاقهم هذا المفهوم القائل إن القيادة في استطاعتها فرض سلوك أخلاقي باستخدام القصاص عوضاً عن فرضه باتبّاع المثل الصالح.

وفي آسيا الوسطى اليوم، عاد التفكير التقليدي بشأن السلوك الصحيح إلى الظهور بهدوء وبأشكال ووسائط متعددة، ولاسيّما في كتابات تصوّر شخصية أفراد صالحين. ويذكّر أحد الكتّاب في مقال نشر في إحدى الصحف سنة 1970 بعنوان: «حكمة كبارنا» أن أذكى الناس هو الذي يمكنه السيطرة على عواطفه وأحمقهم هو الذي يسمح لعواطفه أن تسيطر عليه[1]». فيضاف إلى الإشارة إلى السلوك الحسن أنَّ نصائح الكبار أو الأجداد ترتبط بأسلوب التفكير:

«أربعة مرحّب بها: العلم والحلم والعدالة والتحكم في النفس. فإذا كان الإنسان يملك العلم فسيحسن التصرف ولن يكون ثمّة مجال للسوء في وجوده. وإذا كان يملك الحلم فسيحافظ على صحته. وإذا تحكّم الإنسان في نفسه فلن تضار سمعته وكل ما تقع عينك عليه انظر له بعين الإنصاف[2]».

وعلى الرغم من أن الصحف كانت تنشر أقوال القدماء بوتيرة أقل بكثير مما كانت تنشر أقوالاً من القواعد الأخلاقية الرسمية للحزب الشيوعي بصياغة مختلفة، إلا أن الطلاب والتلاميذ ومعهم القرّاء كانوا يحتكّون يومياً بأقوال المفكرين والكتّاب القدماء أمثال أبي نصر محمد الفارابي (873-950) الذي ولد عند ملتقى نهرَي أريس وسرداريا، وتلقّى علومه الأولى في شاش (طشقند) وسمرقند وبخارى قبل أن يذيع صيته في بغداد والغرب فيلسوفاً. وغالباً ما اقتبس واعظو نهاية القرن العشرين من أقوال الفارابي الذي لم يكن

---

(1) م. حسانوف، مؤلف، «Babalarimiz hikmati»، Tashkent aqshami، 9 يونيو/ يوينو، 1973، ص. 3.

(2) المرجع نفسه.

أوزبكياً إسهاماً في تقدمهم الأخلاقي: «فالفيلسوف العظيم شدّد على أن جمال الإنسان أي ثراءه الروحي سيظهر في سلوكه الأخلاقي: تماماً كما يظهر نضج الشجرة في ثمرها تظهر كل صفات الإنسان الحميدة في أخلاقه»[1].

إن الاستناد إلى حكم الماضي في آسيا الوسطى في أواخر القرن العشرين أعطى التقاليد صوتاً أعلى مما كان الأمر عليه في النصف الأول من القرن العشرين. فعودة الأخلاقيات التقليدية دلّت على توسّع آفاق الفكر ولربما على قبول التنوّع في وجهات النظر، إلا أن الإيديولوجيين صوّروا هذه المواقف على أنها عينات بالية من التفكير الغريب والقديم، وليس على أنها قيم تبعث الحياة. فالباحثون وغيرهم في العقود التي سبقت سنة 1928 والتي تلت سنة 1956 استعادوا أجزاء كبيرة من إرث آسيا الوسطى العظيم في الأدب الأخلاقي الذي يعود تاريخه إلى القرون الوسطى، بما في ذلك كتب تاريخية قديمة منها «تاريخ بخارى» لأبي بكر محمد بن جعفر النرشخي (943) الذي بدأ يُطبع بترجمته الأوزبكية ابتداء من ستينيّات القرن الماضي[2] وغالباً ما كان يشير إليه الأخلاقيون المهتمّون بالحكمة في هذه المنطقة من العالم.

وكذلك زوّدت كتابات أحمد بن محمود يوغنكي (أواخر القرن الثاني عشر حتى أوائل القرن الثالث عشر) مواطنيه بنظام أخلاقي مهم[3]. ويوغنكي هو فيلسوف عاش في القرون الوسطى، وضع التواضع في مواجهة الثروة والسلطة والمنصب. وفي صياغة أوزبكية للقواعد الأخلاقية الشيوعية احتل التواضع المرتبة الأولى على أنه أفضل نقيض للغرور، وكذلك احتل التواضع رأس قائمة أوجه الجمال الأخلاقي. الميرزا كالان إسماعيلي، روائي ومترجم ولد سنة 1908 (من مؤلفاته ثلاثية «فرغانة قبل الفجر» التي وضعها بين سنتي 1958 و1968) كتب عدداً من المؤلفات الشعبية من بينها: جمال الإنسان (1969) وقصة الإنسانية (1972) وغيرها. وبحسب المراجعين، إن كتب إسماعيلي تبحث في

---

(1) أ. عظيموف، Sawet Kishisining gozalligi (طشقند: Ozbekistan KP Markaziy Kamitetining Nashriyati، 1971)، ص. 11؛ Ocherki istorii obshchestvenno-filosofskoi mysli v Uznekistane (طشقند: Izdsatel'stvo «Fam» Uzbekskoi SSR، 1977) ص. 62-63.

(2) أبو بكر محمد ابن جعفر نرشخي، Bukhara tarikhi (طشقند: Ozbekistan SSR 'Fan» Nashriyati، 1966).

(3) Ocherki istorii obshchestvenno-filosofskoi mysli v Uzbekistane، ص. 155.

الجمال والتهذيب والنشأة الحسنة والأخلاق والحب والعائلة والإنسانية. «ويجهد الداعية ليصل إلى عمق المسألة مسترشداً بعادات الشعب الأولية وبالمعايير الأخلاقية المعاصرة»، الأمر الذي يجعل جذور آسيا الوسطى المعاصرة حقيقة جليّة ذات أسس أخلاقية عميق[1]، طالما كان يتم تجاهلها إبان العصر الروسي، وتعكس الأقوال الشعبية المأثورة مثل «الكمال للمتواضع والزوال للمغرور» وجهة النظر عينها[2].

وركّز المدرسون على قيمة التواضع لتلامذة المدارس في ثمانينيَّات القرن الماضي وأعطوها تعريفاً خاصاً: «عندما نقول متواضع يبدو لنا من فورنا شخصٌ مجتهد ومهذّب وهادئ. فالمتواضع يحترم من هم أكبر منه سناً. كما أنه يرتدي الثياب البسيطة والنظيفة. فهو ليس مسرفاً في مظهره ولا في تصرّفه». نجد خلف هذا الخطاب الواعظ الخوف من أن يغزو الملبس الشاذ والتصرفات الفظّة التي يمارسها الغربيون من الهيبّيين وغيرهم من المتمردين الاجتماعيين والثقافيين أوزبكستان[3]. وهكذا أُمطر الأطفال الأوزبك وغيرهم من الأشخاص الذين يسهل التأثير فيهم بوابل من قواعد حسن السلوك والتصرف الصريحة من كل حدب وصوب، بما في ذلك استخدام العظات الآتية من القرون الماضية مثل: «لا تتوقّع الخير من الشر» و«الضرب بالهراوة خير من رفيق السوء»[4].

المشكلات الاجتماعية

عِلم القرّاء ما الذي يصنّفه الإيديولوجيون على أنه سلوك سيّئ من خلال الصحف والمجلات، ولاسيَّما في الصحف المحلية التي لم توزّع أبعد من المدينة أو الإقليم. وغالباً ما كان يتم البحث بمسائل لامبالاة الأهل أو عدم الاهتمام بتنشئة الأطفال تنشئة صحيحة. فعلى سبيل المثال حمل مقال في صحيفة طشقند المسائية عنوان «لا تفقد شرفك» وأخبر عن عائلة أخفقت في تلقين ابنها بهرالدين حسن السلوك، فابتدأ رحلته إلى

(1) عظيموف، Sawet Kishisining gozalligi، ص 27-28، مالك مرادوف وغلام غفورروف، «Adibning ijad yoli. Kitab sahifalarida»، Oqituwchilar gazetasi، 4 يناير / يناير، 1981، ص. 4.

(2) عظيموف، Sawet Kishisining gozalligi، ص. 29.

(3) إركين أزلاروف، عبد الغني رحيموف، خيرت الدين أسلوف، كريم خالق برديف، Ozbek tili. Rus maltabining 9-wa 10-sinflari uchum darslik، النسخة الثامنة (طشقند: «Oqituwchi»، 1982)، ص. 151.

(4) Ozbek khalq maqallari (طشقند: Oz SSR Dawlat Badiiy Adabiyat Nashriyati، 1960)، ص. 105-6.

الهاوية على مقاعد الدراسة حيث أبدى عدم انصياع في عدة أمور، ومن ثم بدأ بالسرقة. وعند بلوغه الثالثة عشرة من عمره انتقل من سرقة الأرانب إلى سرقة الساعات والمال وغيرها من الأغراض الثمينة. ولم يمض وقت طويل حتى بدأ بشرب الكحول يضاف إلى ذلك خطاياه (هل هو مسلم؟) ونتج عن ذلك جريمة عنيفة استهدفت ولداً آخر. ورداً على أمه التي كانت تندب حظها كتب صحافي قائلاً: «على الرغم من أن أحداث لا رحمة فيها غالباً ما تحدث، إلا أن هذه الحادثة في حياة ابنها كانت أشرّها وأبشعها» وهكذا ألقي باللوم في مصير هذا المراهق على سوء التربية بما في ذلك عدم انصياعه للأوامر في المدرسة والسرقة والسكر والجريمة العنيفة في ما سماه الصحافي الرسمي بقضية فعلية.

ووردت عشرات الردود من كل أنحاء أوزبكستان على تقرير كبير عن المعاناة التي يواجهها أهل شباب كهؤلاء نشر في أبرز أسبوعية ثقافية أوزبكية. وتبع التقرير عدد من المقالات حول الموضوع على مدى عدة أشهر من سنة 1980. وشدد المؤلفون على وجهين من أوجه المشكلة: أولاً دور الأمهات الرئيسي، لا دور الآباء، في تنشئة الأولاد وقلق الأمهات بشأن جنوح أطفالهن. وبالتزامن مع ذلك، ألقى عدة معلقين اللوم على الأهل لإخفاقهم في تربية أبنائهم ولإهمالهم حماية الأولاد من رفقاء السوء – الذين كانوا من دون شك أطفالاً في السن نفسها. وبهذه الطريقة برّأت الصحافة المؤسسات العامة والحكومة والنظام والأهم من ذلك المنظّرين الأخلاقيين في الحزب من خطايا السهو والخطأ في تربية جيل الشباب.

وتوافدت رسائل كثيرة تؤكد هذه المخاوف من مدن قشقا داريا وبخارى وتورتكول (قرا قالپاق) وغزار وسمرقند وغيرها من المدن إلى محرري صحيفة أدب وفن أوزبكستان وهي الصحيفة الأولى للرأي الأوزبكي الراهن. ما الذي سبّب هذا التعبير العارم عن الأسى؟ فليس من مجتمع منظّم واعٍ لذاته ينظر إلى تفكك المعايير السلوكية والأخلاقية المقبولة بين شبابه بعين الرضا. ولاسيما أن سكان آسيا الوسطى طالما افتخروا بأنفسهم بشأن لياقة شبّانهم وفتياتهم. فلقد صدمت أزمة الجيل الحديث الناس صدمةً أقوى بسبب الوعود البراقة والتوقعات المثالية التي رافقت الأخلاقيات الجديدة. فلم يتوقّع أحد البتّة تحوّل الأحداث السلبي هذا الذي ألقى بظلاله على العلم الكامل الذي كان من المفترض أن يتمتّع به المديرون الاجتماعيون والسياسيون الذين لا يزالون في السلطة في أوزبكستان بعد مضي ستة عقود.

مشرب باباييف (المولود سنة 1941) شاعر وكاتب مسرحي أوزبكي ولد في مقاطعة سمرقند من إقليم پايارِق، دخل في نقاش عام في الصحافة الرسمية الأوزبكية التي تحترم قيماً يبدو أن الشباب قد تخلّى عنها. ويشدد الكاتب على عَدِّ أن جنوح الأحداث في آسيا الوسطى اليوم شديد الغرابة. ويتمسّك بالحلم بأن الكمال المجتمعي سيتحقق في كل المناطق السّوڤييتيّة. ولكنه عاش حادثة كذّبت توقعاته. في نوايي كوچاسي، وهي إحدى جادات مدينة طشقند، التقى باباييف مجموعة من الفنانين الشباب يقومون بتسلية المارين بمهاراتهم في استخدام الطوّالة العالية جداً وهي أداة مشهورة في المسرح الفولكلوري في كل آسيا الوسطى. ولم تدهشه مهارتهم في استخدام هذه العِصِيِّ الطويلة مثلما اندهش حينما رآهم بعد انتهاء العرض يحملون طوالاتهم على أكتافهم ويقتربون من المارة طالبين بخشيشاً، بل أكثر من ذلك، أضاف الشاعر، انزعج بشدّة من أنهم على البخشيش كانوا يقرؤون الفاتحة للمحسن إليهم عربون شكر، «كانوا يقومون بهذه المهمة الدينية وكأنها أحب شيء إلى قلوبهم». وتلخيصاً لهذه الحادثة المؤسفة، يشدّد باباييف على أن «طبيعة هؤلاء الجانحين وفناني الشارع تخالف قطعاً طبيعة مجتمعنا». ولذلك لا يمكن لهؤلاء التعساء أن يكونوا كثراً، ولا بد أن يزولوا في المستقبل. ولم يستطع الجدال الذي تلا هذه الحادثة ولا الردود الحادة التي وردت من أدباء وصحافيين أن تمحو أثر الخيبة بينهم، فقد اهتزت ثقة الإيديولوجيين في المنطقة بتأثير إعادة التربية وفق الأخلاقيات الشيوعية. ولم يأسف أي من الصحافيين لفقدان عروض الشارع الملوّنة من المسرح الشعبي وحرمان آسيا الوسطى من تعبير ثقافي تقليدي آخر إذا ما تحققت أمنية باباييف[1].

وكما حدث في أثناء حركة الأصول الجديدة الإصلاحية (الجديد) في أول عقدين من القرن العشرين، ركّزت مجموعة من الإصلاحيين العاجزين في السياسة في أواخر القرن على التعديات في الميدان الاجتماعي. وهكذا تهجّموا على عادة التدخين التي كانت تقليدياً محظورة في الإسلام. وألقى أستاذ مساعد في معهد فرغانة الحكومي للمعلمين

---

(1) جمال شارابوف، «Ana qalbi bezawta»، Ozbekistan adabiyati wa san'ati، 4 يناير / يناير، 1985، ص. 2، 7؛ Olmas Jalalwa، «ana qalbi bezawta»، Ozbekistan adabiyati wa san'ati، 25يناير 1985، ص. 2؛ ana qalbi bezawta، Ozbekistan adabiyati wa san'ati، الأول من فبراير/ فبراير، 1985، ص. 5؛ Ozbekistan adabiyati wa san'ati، 15 فبراير 1985، ص. 5؛ مشرب بابييف، «Bezawtalik. Insan, aila wa akhlaq»، Ozbekistan adabiyati wa san'ati، 15 مارس، 1985، ص. 6.

باللوم على لامبالاة المعلمين العامة في انتشار التدخين بين الأطفال في ملاعب المدارس في أوزبكستان. ونصح بإصلاح المعلمين أولاً قبل التوجه إلى التلاميذ. وعلّق أحد المربّين الكبار في ثمانينيات القرن الماضي قائلاً إن المشكلة الأكبر التي تواجه المدارس الابتدائية والثانوية في جمهورية أوزبكستان السّوفييتيّة الاشتراكية هي في إبعاد التلاميذ عن المشاغبات خارج الصف، (هذا الأمر متعلق بالتلاميذ الذين يسكنون المدن حيث لا تتطلّب ظروف الحياة من التلاميذ المشاركة في أعمال الأسرة كما هي حال تلاميذ الريف)[1].

وتعكس أنماط جنوح الأحداث المشكلات في كل دول العالم. وفي آسيا الوسطى ظلّت الضغوطات نفسها التي لمّح إليها مصلحو حركة الأصول الجديدة والأجانب الذين زاروا البلاد في أوائل القرن العشرين في أوساط سكان المدن، وذلك بغض النظر عن النظام الأخلاقي والتنظيم الاجتماعي الذي يحث على إزالة أسباب الجريمة الاجتماعية. فقد أشار أحد المراقبين من المستعمرين في أوائل القرن إلى أن «الناس العاديين في آسيا الوسطى يستوعبون الأوجه السلبية لأي حضارة أجنبية أفضل وأسرع من استيعابهم لأوجهها الإيجابية، الأمر الذي ينتج من ثَمَّ حزناً وبؤساً». ففي تركستان، تجلّى الوجه السيئ للحضارة في «السكر الروسي» وكان فرط شرب الكحول هذا غير معروف على أنَّهُ سلوك عام قبل وصول النماذج الروسية. والأسوأ من ذلك، بحسب بعض المعلقين هو أن سرعة انتشار السكر بين السارت تعود إلى المارية (وهي امرأة روسية والكلمة مأخوذة عن التتارية) التي تجتذب الرجال إلى الحانات وتدخلهم في دعارة مفتوحة كان الإسلام وآسيا الوسطى يجهلانها قبل الاستعمار الروسي[2].

أما الرذيلة الأسوأ في آسيا الوسطى فقد كانت بنظر الأجانب اللواط (ممارسة الشذوذ الجنسي مع أولاد قاصرين). فقد أشار هؤلاء الأجانب إلى أن رجال السارت الذين يسكنون المدن يمارسونها بشكل منظّم وظاهرٍ وذلك قبل سنة 1920 وأن اللواط كان منتشراً بين

---

(1) N. Khudayqulaw، «Aqibat. (Bolgan waqea)»، Tashkent aqmashi، 9 ديسمبر 1981، ص. 3؛ حسني روستاموف، «Mdaniyat alifbalari. Maktab islahati-dawr talabi»، Ozbekistan adabiyati wa san'ati، 18 يناير 1985، ص. 2، حوار شخصي بين المربي والكاتب.

(2) ج. ر. أندرييف، «Zakulisnyia storony sartskago byta»، Sredniaia Aziia، رقم 5 (1910): 114-15.

الطاجيك ولاسيَّما في سمرقند وبخارى وخجند. وكانت منتشرة أيضاً بين الروس[1]. وفي النصف الثاني من القرن العشرين كان اللواط لا يزال موضوعاً حساساً في آسيا الوسطى. سنة 1929، حظّرته القوانين وعدَّتْهُ جريمة في أوزبكستان. وبقيت هذه القوانين حتى أواخر السبعينيَّات من القرن الماضي على أقل تقدير. وكان المذنب يتعرّض للسجن من خمس إلى ثماني سنوات. وهاجم النقاد بحدة كتاباً صدر سنة 1948 يبحث في عادة اللواط المنظمة في أوزبكستان وعدُّوهُ دنيئاً ومنحطاً. وظلّت الحساسية المفرطة إزاء هذه الرذيلة بين المسؤولين الرسميين. وفي قاموس الأوزبك المرجعي الذي أعدّه الباحث الروسي الشهير كونستانتين ك. إيوداخين عرّف كلمة باش شوذالِك (bächchäwazlik) المأخوذة من الصحف والأدب المحلي سنة 1925 على أنها «شغف بالصبيان» أو «لواط نشط»، غير أن أبرز القواميس الأوزبكية الصادرة سنة 1981 تغفل الإشارة إلى هذه الكلمة.

رأى الإيديولوجيون المتأثرون بالاحتشام الجنسي المتطرّف والمتكلّف الذي فرضه ستالين في أوائل الثلاثينيَّات من القرن الماضي، أن تهمة الشذوذ الجنسي غير مسموح بها ولا مسموح حتى الإتيان على ذكرها. وتدلّ على هذه الحساسية المفرطة لما ينافي الأخلاق ندرة ذكر الشذوذ الجنسي عند الإناث أو الذكور في العلن وفي الروايات والصحافة الأوزبكية في أواخر القرن العشرين. ويتفادى الناشرون الروس إظهار الحقيقة الاجتماعية في آسيا الوسطى وغيرها من المناطق في الاتحاد السّوڤييتي (أصدرت كل الجمهوريات السّوڤييتيّة الاشتراكية قانوناً يحظر الشذوذ الجنسي بأشكاله كلّها). ويشير هذا التصرّف إلى تمسّك المسؤولين الرسميين باعتقاد أنهم يمكنهم التخلّص من هذه الممارسات الجنسية المنتشرة في آسيا الوسطى إيديولوجياً[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص. 115، 122.

(2) جون ن. هازارد، «Statutory Recognition of Nationality Differences in the USSR» (قانون الاعتراف بالفوارق القومية في جمهوريات الاتحاد السّوڤييتي)، آلوورث، طبعة، Soviet Nationality Problem (مشاكل القومية السّوڤييتيّة) (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، 1971)، ص. 95-96؛ ب. ف. دونسكوا وب.ن. دودكو، «Porochnaia kniga. Rets. Na kn.: S.G. Borodai 'Bachchevodstvo v Uzbekistane' Tashkent, 1948»، Izvestiia Akademii Nauk UzSSR، رقم 5 (1954): 125-28؛ ك. يوداخين، س. ف. أكابيروف، ز.م. معروفوف وأ.ت. خوجه خانوف، عدة طبعات، Ozbekcha-ruscha lughat (موسكو: Kharijiy wa Milliy Lughatlar Dawlat Nashriyati، 1959)، ص. 57؛ ز.م. معروفوف، طبعة، Ozbek tilining izahli lughati، المجلد 1 (موسكو: «Rus Tilli» Nashriyati، 1981)، ص. 86.

بالغت المسرحيات الأوزبكية في مسألة الشذوذ الجنسي في نصوص أصلية كتبت ومثّلت في العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين. وكان جيل الأوزبك هذا قد سمع عن أفكار العدالة الحديثة من المعلمين والصحافيين المنتمين إلى حركة الأصول الجديدة (الجديد). ولم يبق في آسيا الوسطى بعد سنة 1950 إلا القليل من «الأعمال الشريرة العشرة التي تبعد الإنسان عن الله» التي ذكرت وصوّرت في «نهج الفراديس» في القرن الرابع عشر والتي كان لها أثر أخلاقي كبير في آسيا الوسطى بعد سنة 1950. غير أن بعض القوانين والمواقف والقيم كان لا يزال يعكس الكبائر السبع في الإسلام، وعلى الرغم من ذلك، إن الأولويات كانت قد تغيّرت والقيم التي سادت الحياة الفكرية والكتابات نشأت من اهتمامات بالعدالة والمسؤولية والإنصاف. ولأن القواعد الأخلاقية هذه استمرت في الأدب المبدع في أوزبكستان ودول آسيا الوسطى الأخرى، كان القادة الثقافيون يعتقدون أن هذه الموضوعات تهم العامّة أيضاً[1].

العدالة والمسؤولية والواجب

برز من هذه التعليقات تمييز مهم. كلمة عدل ومشتقاتها أي العدالة والعادل وكلمة إنصاف هي كلمات استخدمها التيموري مير علي شير نوائي في النصف الثاني من القرن الخامس عشر. وقد طبِّقت هذه المصطلحات على الحكام والوزراء والتجار والقضاة والقادة الروحيين الذين كان الناس يعتمدون عليهم، والذين كان من المتوقع منهم أن يتصرفوا بعدالة. أما الآخرون، البعيدون عن التأثير في الصالح العام، فقد خصّهم مير علي شير نوائي بمجموعة أخرى من الصفات الحسنة الضرورية[2]. ويشابه استخدام كلمة عدالة والكلمات الأخرى المتعلّقة بها في آخر القرن العشرين استخدامها في القرون الوسطى. إلا أن معنى هذه الكلمات الجوهرية قد حرّف. فقد أصبحت العدالة في آسيا الوسطى

(1) Nechu'l-feradis، المجلد 1، Tipkibasim، مقدمة بقلم جانوس إكمان (أنقرة: Turk Tarih Kurumu Basimevi، 1956)، ص. 334-443.

(2) علي شير نوائي، «Sadd-i Iskandariy»، Khamsa، طبعة، Parsa Shamsiyew (طشقند: OzSSR Fanlar Akademiyasi Nashriyati، 1958)، ص. 1284؛ نوائي، Mahbub al-qulub (موسكو-لينينغراد: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR، 1948)، ص. 8-15؛ نوائي، Mahbub ul-qulub (Qalbar sawgilisi) (طشقند: Ghafur Ghulam namidagi Adabiyat wa San'at Nashriyati، 1983)ـ ص. 15-28.

انتقائية. قد يكون جرس الكلمة هو عينه إلا أن ثمّة قيداً غير مرئي قد سلبها قوتها لدى غير المؤمنين بالشيوعية. وقد أثّر هذا القيد في النظام الدلالي إلى حد دفع بعض الكتّاب والصحافيين في الإعلام الأوزبكي إلى عدم الخوض إلا نادراً في فكرة العدالة المطلقة أو العدالة الاجتماعية ووظيفتها في مجتمعهم. لقد عرّفت الإيديولوجيا السّوڤييتيّة العدالة التقليدية خارج إطار وجود آسيا الوسطى، اللهم إلا مفهوماً قانونيًّا، وربطت نقيضها أي الظلم والاضطهاد بالماضي الأوزبكي أو بالحاضر في البلدان الأجنبية غير الشيوعية.

وبغض النظر عن ذلك كان قراء الصحف الأوزبكية مهتمين بمفاهيم العدالة الأجنبية. وقد استطاع المربون والمعلمون الوصول إلى مفكرين من بلاد الإغريق والرومان وحتى أوروبا القرن التاسع عشر من خلال صفحات مجلّة المعلّم الأوزبكية في منتصف عام 1981. فقد ذكرت المجلة شيشرون وديمقريطس وهِلڤتيوس وفولتير وروسّو وسپنسر وغيرهم كثراً. وقد تكون مقولة آدم سميث أنه «لكي يحبّ الرجال العدالة من الضروري أن يروا باستمرار آثار الظلم» في إعادة صياغة أوزبكية مربكة للقراء اليوم في آسيا الوسطى، لأنه بحسب التعريف الإيديولوجي لا يمكن للظلم أن يكون موجوداً في ظل الشيوعية في آسيا الوسطى. (ويمكن أن تعني حكمة آدم سميث أنه بسبب الافتقار إلى أمثلة عن الظلم لا يمكن أن يتعلم سكان آسيا الوسطى حب العدالة). ولكن لحسن الحظ وللتوازن في حياة الأوزبك الأخلاقية بقيت هناك مظاهر عن الظلم حديثة نسبياً وحية في الذاكرة. ويشير بعض الشعراء وكتّاب المسرح في أوزبكستان أحياناً إلى حس العدالة في أشعارهم ومسرحياتهم[1].

وأكثر من الفكرة الشعبية الرائجة للعدالة كان ثمّة عطش إلى ثلاثة مفاهيم هي النزاهة (hälallik) والصراحة (häqqoylik) والحقيقة (häqiqät) كما ظهر في الصحافة التربوية. فالصحف قدّمت للأوزبك ترجمات تظهر هذه الصفات الثلاث عند الكثير من الحكماء

(1) ش. عبد الرزاقوف، مؤلف، «Danlar bisatidan. Adalat»، Oqituwchilar gazeti، 27 يونيو، 1981، ص. 4؛ المرجع نفسه، 11 يوليو، 1981، ص. 4؛ آدم سميث، The Theory of Moral Sentiments (نظرية المشاعر الأخلاقية) (إنديانا بوليس: ليبرتي كلاسيكس Liberty Classics، 1982)، ص. 82، جمال كمال، Suwayda. She'rlar (طشقند: Ghafur Ghulam namidagi Adabiyat wa San'at Nashriyati، 1983)، ص. 5-16، 116-17.

من أمثال كيقاوس بن إسكندر الحاكم الزياري الذي عاش في القرن الحادي عشر والذي اشتهر بوضع مؤلف «قابوس نامه أو كتاب النصيحة» ووليم شكسبير وثربانتِس وبنجامين فرانكلين. ومن أقوال كيقاوس الشهيرة: «ليس أقبح من ادِّعاء أن مقولة هي صحيحة وبطلانها معروف منذ البداية» أما توماس باين فقال بلسان أوزبكي: «إن طبيعة الحقيقة الثابتة هي بمكان أنها لا تطلب ولا ترغب إلا بأمر واحد ألا وهو حقها بالظهور إلى العلن»[1].

إن هذا الاستقصاء الجدي للحقيقة بقي موجوداً في الأدب الأوزبكي في النصف الثاني من القرن العشرين، ولاسيَّما في كتابات رجال ونساء مقولبين إيديولوجياً قبل أن يبدأ خروشتشيف بإدانة ستالين علناً. وقد جسدت بعض الفقرات في مسرحية إيمان (1960) للكاتب الدكتور عزّت سلطان وجهة النظر هذه. وصف النقاد بطل المسرحية البرفسور يولداش كاملوف، ليس لأنه رجل يعرف الحق من الباطل ويمكنه التمييز بين الصالح والطالح، ولكن لأنه «رجل يَعُدُّ الأخلاقيات الشيوعية إيمانه الخاص... ففي أي ظرف يبقى ضميره مرتاحاً، وهو يريد للأخلاقيات السامية التي يؤمن بها أن تكون القانون الأعلى والإيمان المطلق للجميع». ثمة شخص غير نزيه بين الشخصيات، ولكن في صراع الطبقات أظهر الكاتب اهتماماً أكبر بصورة البروفسور الاجتماعية الناصعة من اهتمامه بتبعات المواجهة المصطنعة بين الانقياد الإيديولوجي وعدم النزاهة. وقد حدّ هذا الخيار من تأثير المسرحية التعليمية لأنه ركّز على الجانب الإيديولوجي أكثر مما ركّز على التفسير العالمي للنزاهة. على الرغم من مكمن الضعف هذا، إلا أن المسرحية كان لها تأثير واسع في الجمهور الذي كان يلمس الفساد في مجتمعه وكان يتوق إلى النزاهة في أبطاله[2].

كامل ياشين (المولود سنة 1909) هو كاتب أوزبكي آخر ذائع الصيت له كتبٌ كثيرة

---

(1) عبدالرزاقوف، مؤلف «Danalar bisatidan. Halallik»، Oqituwchilar gazeti، 30 سبتمبر، 1981، ص. 4؛ عبدالرزاقوف، مؤلف، «Danalar bisatidan. Haqgoylik»، Oqituwchilar gazeti، 4 نوفمبر 1982، ص. 4؛ عبدالرزاقوف، مؤلف، «Danalar bisatidan. Haqiqat»، Oqituwchilar gazeti، 19 ديسمبر 1982، ص.4.

(2) Ozbek sawet adabiyati tarikhi، المجلد 3، الكتاب 2 (طشقند: Ozbekistan SSR «Fan» Nashriyati، 1972)، ص. 331؛ عزت سلطان، Asarlar, tort tamlik، المجلد 1، Drama (طشقند: Ghafur Ghulam namidaqi Adabiyat wa San`at Nashriyati، 1971)، ص. 155-208.

منشورة. كان هو أيضاً من دعاة الصيغة الإيديولوجية للأخلاقيات في كل كتاباته الروائية والأكاديمية. يضاف إلى الدلائل في أعماله الروائية نفسها، أنَّه صرّح في إحدى مقابلاته قائلاً:

«عندي إيمان عميق أن كل كاتب ينبغي أن يكون صحافياً وداعية من دون أدنى شك. وهذا تقليد قديم وممتاز في الأدب السّوڤييتي. فالكاتب، إذا كان كاتباً بحق، ليس عليه أن يجلس هادئاً في غرفته ويكتب على الدوام. ليس هذا هو الوقت لذلك. فالكاتب اليوم هو، بالتأكيد، شخصية عامة أيضاً».

أصبحت المسؤولية الآن شبكة واسعة يمكن أن تلتقط كل شيء بين خيوطها، من المفردات المناسبة إلى الواجبات السياسية. وثمّة شخصية عقائدية أدبية أخرى هي رامز باباجان (المولود سنة 1921) والذي شغل منصب أمين سر مجلس اتحاد كتاب أوزبكستان الذي ترعاه الدولة، إلى أن جاء خلفه سروار عظيموڤ الذي آمن بالأفكار عينها. وفي تقرير أعدّه باباجان لجلسة كاملة عادية لاتحاد الكتاب في 29 يناير/ يناير 1980 قال إنه ينبغي للكتّاب أن يتّخذوا مواقف سياسية في حياتهم العامة وأيّده ياشين في ذلك. وكان للكثير من الأدباء قيم شخصية ومعتقدات تمسّكوا بها، كما بدا ذلك من خلال كتاباتهم، غير أن مفهومهم للنزاهة والقيم العائلية بدا مطلقاً وأقل نسبية وأكثر تحرراً من التحيّز الإيديولوجي[1].

لم يتحدّث ياشين عن النزاهة النسبية وحسب، وإنما تحدث أيضاً عن الواجب الإيديولوجي. فالواجب والمسؤولية والمساءلة ظهرت تكراراً في خطابات شخصيات رسمية بارزة وكتاباتهم في الجمهورية السّوڤييتيّة الأوزبكية. ويفصّل شرف رشيدوف، السكرتير الأول السابق للحزب الشيوعي الأوزبكي وظائف علماء الاجتماع الأوزبك الأساسية قائلاً: «لفهم مسائل التنمية الاجتماعية والمشكلات الحقيقية للمجتمع الاشتراكي المتطوّر فهماً حقيقياً ونظرياً، ينبغي للباحثين أن يستمروا في محاولة تعلّم الدور الريادي للحزب الشيوعي وتعميمه». وهكذا يصبح واجب العلوم الاجتماعية الرسمي أشبه بالخدمة العسكرية. وظهرت ملاحظات مشابهة بشأن

---

(1) ن. نافيكوفا [مخبرميز: مقابلة مع كامل ياشين]، «Yazuwchi minbari '....qirg urugh aymaqlashsa»، Oqituwchilar gazetasi، 9 مايو، 1981، ص. 3؛ رامز باباجان، «Ijadiy aktiwlik mas'uliyati»، Ozbekistan madaniyati، الأول من فبراير/ فبراير، 1980، ص. 2-3.

الواجب بالترابط مع كل مهنة، ودائماً كان ذلك يحدث من جانب فئات غير منتجة في النظام السياسي، مثل الناطقين باسم الحزب والإيديولوجيين الذين كانوا يوجّهون ملاحظاتهم إلى الفئات المنتجة في المجتمع الأوزبكي، إلى المربّين ومديري المزارع والمصانع والأشخاص الأدنى مرتبة في سلّم السلطة.

عمر جان إسماعيلوف، كاتب مسرحي طُرد من اتحاد الكتاب السّوڤييت وعوقب خلال الثلاثينيات من القرن الماضي. ومنذ العفو عنه في الثمانينيات عمل مراسلاً صحافياً لقضايا التربية وغيرها. وكتب في مجلّة المعلمين (التي تصدر عن وزارة التربية الأوزبكية ولجنة اتحاد موظّفي المدارس العليا ومعاهد المتعلّمين التي تديرها الدولة) ممتدحاً م. بازاروف وهو معلّم اللغة الأوزبكية والأدب في ابتدائية أيبك، وأربعة معلمين آخرين لأنهم «قاموا بواجبهم بإخلاص وعملوا بأمانة في المسؤولية عن المهمّات الملقاة على عاتقهم إلى جانب 3126 معلماً يدرّسون في ابتدائيات التعليم العام في محافظة طشقند كيروف[1]. هذا الحديث عن الهمّة، هذه الصفة المحمودة، يتّخذ معنى نكران الذات المتواصل المرجو في مجموعة السكان المتعلمين في آسيا الموسطى.

تضمّن مفهوم الواجب العام هذا فكرة المخالفات المسلّم بها. ففي الوصفات الجديدة عن المسؤولية، بدأ الأدباء في ثمانينيات القرن الماضي كأنهم مصلحو حركة الأصول الجديدة (الجديد). وقد اقتبس أحد الصحافيين عن كامل ياشين قائلاً إن الكاتب ينبغي أن يقوم بالدعاية لشعارات الحزب الشيوعي. واعتقد مؤلفون آخرون أن الكاتب ينبغي أن يعرض أمراض المجتمع. أما الخطايا الرسمية التي كانت تُعَدُّ الأفظع بنظر الإيديولوجيين السّوڤييت فكانت الرشوة والبيروقراطية والغدر والعداء والسعي وراء المناصب واختلاق الشغب والقصور. هذه التعديات التي تعلّقت كلها بسلوك المسؤولين ضمن المؤسسة السّوڤييتيّة كانت موجودة بصرف النظر عن مجموعة القيم العالمية التي كان سكان آسيا الوسطى يتمسكون بها، كما أنها كانت محصورة بفئة معيّنة من الناس ومن التعديات[2].

---

(1) شرف ر. رشيدوف، Ozbekistan alimlarning yuksak burchi (طشقند: Ozbekistan KP Markaziy Kamitetining Nashriyati، 1980)، ص. 19، عمرجان إسماعيلوف (Shtasiz mukhbirimiz)، «Burch wa mas'uliyat. Ammawiy harakatga aylantiramiz»، Oqituwchilar gazeti، 18 يناير / يناير، 1981، ص. 1.

(2) Khudayberdi Tokhrabayew، «Burch»، Ozbekistan adabiyati wa san'ati، 4 يناير / يناير، 1985، ص.4.

وهكذا أصبح هناك مجموعة من الخطايا الرسمية لتلك الحقبة، وضعت في المقدمة أكثر مما كان عليه الأمر بين القرنين الرابع والسادس عشر مع الكبائر في الإسلام. كانت لائحة الخطايا التي وضعها الإيديولوجيون الشيوعيون تافهة لمن كان يعيش بعيداً عن البيروقراطية السياسية، إذ إن الرشاوى على سبيل المثال لم تطل إلا من احتلّ المناصب وحاز السلطة لتوزيع الخدمات والعطايا أو السلع النادرة، وافتقرت إلى القوة الأكبر لانتهاكات ذات بعد عالمي غرست في قيم المجتمع. ولكن، على الرغم من ذلك، عندما ركّز المسؤولون على الغدر أو السعي وراء المناصب، وجدت شريحة كبيرة من البيروقراطية المدنية في أوزبكستان أن هذه التصرفات والأعمال مشينة وتستحق العقاب. وتذكّرت فئة قليلة من الأوزبك أنه قبل بضعة عقود عانى عدد كبير من الأبرياء والمذنبين معاناة فظيعة من الحزب الشيوعي والبوليس السري لأنهم اتهموا بخطايا إيديولوجية وسياسية. وبما يُساير السلوك السابق استجاب الرسميون للفساد في أوزبكستان بإلقاء اللوم على المسؤولين عن التواصل وليس على الخطأة أو النظام.

ياشلِك (Yashlik) المجلة الشبابية الأوزبكية الحديثة نسبياً، نشرت في عدديها 9-10 الصادرين سنة 1985 قصة بعنوان «عين الروح» كتبها أمين عثمان. وكتب رئيس التحرير مقالة نقد أدبي لهذه القصة الأخلاقية بعنوان «حس الواجب والمسؤولية» مشيراً إلى أن مسؤولين رفيعي المستوى في الحزب الشيوعي الأوزبكي دانوا الأدب المعاصر لأنه يفتقر بحسب زعمهم إلى أبطال يكونون نموذجاً إيجابياً للشباب (وهي شكوى رسمية قديمة عن الشعر والنثر الأوزبكي). وتخبر القصة عن زميلين سابقين على مقاعد الدراسة هما والي أقا وكريم جمالوڤيتش بصفتهما نقيضين أخلاقيين. وتكشف القصة عن شخصية الإنسان الصالح والي أقا (ويمكن أن يعني هذا الاسم «الأخ الأكبر الصالح») من خلال إظهار تصرفه الذي يهدف إلى الحفاظ على الطبيعة والشخصية الشريرة التي رافقته في أيام الدراسة، وكريم جمالوڤيتش الذي لا يحترم البيئة ويتعدى عليها. عادة ما تعطي الأسماء الروسية المنتهية بـ«ڤيتش» معنى الدخيل. (من ستينيات القرن الماضي إلى الثمانينيات منه، بات ثمّة توجّه في المجتمع الأوزبكي لتسمية الأطفال بأسماء من آسيا الوسطى عوضاً عن استخدام الأسماء الروسية).

ولكن القصة تعتمد أقل على هذه الفروقات الطفيفة مما تعتمد على التوصيف المباشر.

كريم جمالوڤيتش، شاب أناني، لا مشاعر له، شخصية وضيعة تتنافس مع والي أقا على الفتاة الأوزبكية نفسها. ويسعى أمين عثمان، وهو محلل، لإيجاد أسلوب معقول يُسَوِّغ فيه نشوء هذا البالغ الفاسد في الحقبة السّوڤييتيّة ويلقي باللوم على جيناته، فأبو جمالوڤيتش بدت كذلك سمات الشر (الرأسمالي) عليه. «فالاحتيال والأنانية الموجودة في شخصية الأب انتقلت إلى الابن» ولكن والي أقا «شخص يؤثر الآخرين على نفسه، سخَّر حياته لخدمة وطنه ولمشكلات شعبه واهتماماته». هذه الكليشيه من الرواية السّوڤييتيّة أزالت ضرورة مواجهة حقيقة مزعجة – ألا وهي وجود منتج شرير في المجتمع الشيوعي المثالي – وذلك من خلال إرجاعها إلى إرث من الماضي. وبعد مرور عقد من الزمن ستستمرّ هذه الأداة الأدبية أو الجدل السياسي بعد زوال فائدته. ولكن كيف يمكن للنقاد الجادين تفسير التنوّع الطبيعي في المجتمع الأوزبكي من الأولياء الصالحين إلى الشياطين[1]؟

الازدواجية في آسيا الوسطى

أرادت السلطات ترشيد الإخفاق الاجتماعي الراهن من خلال الإشارة إلى مجموعة من الخطايا الرسمية للجميع في مقابل المسؤولية التي ينبغي للكلِّ تحملها إزاء الحزب والخطة الخمسية تحمُّلاً منفصلاً عن القيم البيتية: الارتباط بالعائلة، والالتزام بالأخلاق، والتهذيب في السلوك والتعبير عن الحب. توحي الحاجة إلى أسلوبين، عام وخاص، بوجود معيار مزدوج، وهو فصل مؤلم بين الحياة الداخلية والخارجية لشعوب آسيا الوسطى ولاسيما الشعراء والمدرسين والصحافيين والسياسيين والقادة الاجتماعيين في أواخر القرن العشرين. أشار هؤلاء المسؤولون عن التواصل إلى الازدواجية التي فصلت الفكر السياسي الإيديولوجي الماركسي اللينيني عن المعايير الأخلاقية الموجودة عند المثقفين وتركيبتهم. وقد عكست أعمال أدبية عدة من قصة ومسرح هذا التوتّر. في الصحف، كانت المعايير العامة تجذب الانتباه أكثر من المعايير الخاصة. فعلى سبيل المثال، تكلّم النقّاد على «الضعف» لدى المؤلفين الشباب والذي يمكن أن يعالج إذا ما طبّقوا في عملهم ثلاثة مبادئ كانت بعيدة كل البعد عن أي حكم خاص أو جمالي وهي

(1) S. Torabekawa (datsent)، «Adabiy tanqid. Burch wa mas'uliyat tuyghushi» Ozbekistan adabiyatu wa san'ati، 12 أبريل، 1985، ص. 3

العمل الدؤوب والمهارة والمسؤولية. فقد وقعت على الكتّاب الجدد وناشريهم مسؤولية «أن يكون كل سطر وبيت شعر وكل كلمة لها عمقها وأن يكون لها دلالة واضحة هادفة».

كان الشباب عرضةً لكثير من النصح. فقد حذّر الإيديولوجيون نحو 600 فنّان شاب من الهواة مشاركين في مهرجان، من أن ثمّة مسؤولية ملقاة على عاتقهم وهي تفادي التقليد بشدّة في عروضهم الموسيقية والمسرحية قائلين: «حيثما يوجد دافع للأداء فإن حس المسؤولية ينبغي أن يكون قوياً». وكان على المفردات المختارة أيضاً أن تأتي من مصادر مناسبة. فنصح النقّاد نارتُختا كيليچيڤ، وهو كاتب جديد، بأن سعيه لإيجاد كلمات أوزبكية تحلّ محل كلمات روسية مفيدة ومتداولة دخلت اللغة الأوزبكية في مجموعته القصصية الجديدة «معجزة»، «لا يخدم أي هدف جمالي». وسمع كيليچيڤ أن لديه مسؤولية في المحافظة على بعض المصطلحات الروسية مثل (telefon trubkäsi) لسمّاعة الهاتف عوضاً عن المصطلح الأوزبكي المأخوذ عن الفارسية (dästäk). وارتكب الخطأ عينه عندما استخدم كلمة (kursi) الأوزبكية المأخوذة عن العربية عوضاً عن الكلمة الروسية[1] (kreslo). ويظهر تحليل قصير نشر حديثًا أن الكتابات التي صدرت باللغة الأوزبكية بعد أواسط ستينيَّات القرن الماضي، تراجع استخدام الكلمات الروسية والأوروبية فيها وزادت من استخدام الكلمات ذات الأصول العربية والتركية[2].

وبغض النظر عن السن، كانت تقسّم الممارسات المحلية الكتّاب الأوزبك إلى خمس مجموعات ذات أقسام تحمل تسميات إثنية ضمن اتحاد الكتاب الذي تشرف عليه الدولة والذي أنجز مرحلته الأخيرة عندما أسس قسماً صغيراً للكتّاب الأويغور في أوزبكستان في أواخر شهر فبراير/ فبراير 1980 (لم يذكر أي قسم للطاجيك، على رغم وجود بعض المؤلفين ضمن هذه المجموعة التي يبلغ عدد أفرادها 448 ألف شخص وهو عدد يفوق بكثير عدد الأويغور الذين كانوا يقطنون أوزبكستان سنة 1979). وحرّض المؤلفون الذين يكتبون للراشدين بلغات أوزبكستان الخمس المعترف بها (لغة تتار القرم ولغة القرا قالپاق ولغة الأويغور والروسية والأوزبكية) على وضع محتوى مناسب إيديولوجياً: «فلنفهم

(1) نظام الدين محمودوف، «Soz mas'uliyati»، Ozbekistan adabiyati wa' san'ati، 18 يناير 1985، ص. 3.

(2) ليسلي- آن زولو، «The Status of the Lexicon of Modern Written Uzbek: An Investigation» (حالة معجم اللغة الأوزبكية المكتوبة المعاصرة: تحقيق» (رسالة ماجيستر في جامعة كولومبيا، 1988) ص. 101-3.

جيداً المسؤولية التي وضعت على عاتقنا للواجب النبيل الذي كلفنا به الحزب الشيوعي والحكومة». كانت هذه هي نصيحة المسؤولين الأدبيين في رسائل كتبوها عن «المسؤولية الأدبية»[1].

وقد ألزم أحد أوجه هذه المسؤولية الكتّاب التنبّه إلى الخطايا المعترف بها رسمياً. وأظهر الصحافيون، الذين لم ينسوا الاضطهاد السياسي الحديث الذي طال المنشقين، فهمهم للخطايا الجديدة من خلال تقنيات كتابة معينة واختيار كلمات محددة والقصص المعدة للنشر. وفي أواسط ثمانينيات القرن الماضي، تعلّم القراء دروساً عدة من خلال مراجعات لكتب وقصص مختارة صدرت في أبرز صحيفة ثقافية ناطقة بالأوزبكية. ففي ثقافة كتلك الموجودة في آسيا الوسطى، تخضع لتوجيه رسمي قوي، لم تستطع التدرجات التي بدت في المواقف الأخلاقية أن تظهر للعلن. واتسمت ثقافة شعب أوزبكستان وفكره بشرخ كبير بين نظم القيم والمواقف الرسمية وغير الرسمية أو الشخصية، فمال الذين كانوا يحاولون الاستفادة من النظام إلى وجهة النظر الرسمية بينما رسّخ الأفراد الذين كانوا يحاولون البقاء بعيداً عن المشكلات مع السلطات أنفسهم في مجموعة قيم وأخلاقيات خاصة. اختلف الوضع هنا عما كان عليه قبل خمسة قرون عندما لم يكن في المستطاع التفريق بين قيم المجتمع وأخلاقياته وإيديولوجيته لما اتسمت به من وحدة الحال. ويشكل هذا الأمر تبايناً كبيراً بين تفكير الأوزبك في القرن السادس عشر والعقلية التي تحدّد المجموعة السكانية التي تحمل الاسم نفسه في أواخر القرن العشرين. ولربما أن هذه الازدواجية قد أثّرت تأثيراً ملحوظاً في هوية المجموعة القومية.

---

(1) «Quwanchli yakunlar, mas'uliyati wazifalar»، Ozbekistan adabiyati wa san'ati (4 يناير 1985)، ص.1-2؛ نورالدين شكوروف وإلهام حسانوف، «Tayanch nuqta-mehnar, maharat, mas'uliyat»، المرجع نفسه، (25 يناير 1985)، ص. 3؛ إبراهيم غفوروف، «Birinchi kitab mas'uliyati»، المرجع نفسه، (8 مارس 1985)، ص. 5؛ «Ijadkar bakhti wa mas'uliyat»، المرجع نفسه، (18 يناير / يناير 1985)، ص. 3، [نعني بالمرجع نفسه مقال صدر في عدة أعداد متتالية من Ozbekistan adabiyati wa san'ati]. Itogi vseoiuznoi perepisi naseleniia 1970 goda، المجلد 4 (موسكو: «Statistika»، 1973)، ص. 202

الفصل السابع عشر: التقاليد

«إن التسرّع من مزايا الشيطان»

(قول مأثور في آسيا الوسطى)[1]

إنّ النموذج السّوڤيتي المفصّل للتنظيم العرقي أدّى حتّى الآن إلى نتائج غير حاسمة في آسيا الوسطى. بدا أنّ هويّة هذه المجموعة الجديدة تتطلب الكثير من الممارسة قبل أن تصبح شاملةً وراسخة، بما أنّها تحتاج إلى تدقيق واختبار أكثر في المنطقة. كما أنّ هذا الترتيب أحادي العرق الثقافي والاجتماعي يتطلّب إعادة تعديل جذرية في تلك البيئة. يتحتَّم على السكان المحليين (من آسيا الوسطى) والدخلاء (الروس وحاملو الجنسيات الأخرى) أن يراقبوا بدقّة الحجم والقالب والمعنى الحقيقي التي تتطلّبها الأشكال الجديدة كما الآثار التي قد تخلّفها أحادية العرق على هوية المجموعة الفرعية في آسيا الوسطى.

إنّ تماسك المجموعة العرقية الحيوية الذي يحيي أسلوب الجنسية الأوروبية ينبع من قوىً متعددة تعمل بترابط وتعادل سلسين فيما بينهما بما في ذلك الرموز الديناميكية والتواصل والقيم المشتركة والتوجيه السببي. سابقاً، جعل الحكم بحسب السلالة والتوجيه الإلهي، القائد أهمّ من هذه القوى في آسيا الوسطى. إلا أنه بعد منعطف القرن العشرين، بينما سرت المفاهيم المتعلقة بالسيادة الشعبية والوعي لجهة أنّ الجنسية أهم من العرق، في آسيا الوسطى، تطلّب نظام الحكم قائداً يستطيع تمثيل وحتّى تشخيص هوية الوطن والجنسية المشتركة كما يتمتّع بقيم تتطابق وتتناغم مع قيم شعبه المتنوّع. إنّ نظام السياسة والحكومة الاستبدادي السّوڤيتي حدّد جزئياً قادة آسيا الوسطى الحديثة بعد العام 1924. على الرغم من ذلك، ولكي يتناسق الناس مع السياسات السّوڤيتيّة لجهة جنسية وحتميات العالم النامي، تحتَّم عليهم الاتفاق مع قادتهم اتفاقاً أكبر وأكثر دقّة على هذه الأمور ممّا فعل الخيويون في القرن الثامن عشر تحت حكم خانات قازان. لطالما شكّل التواصل بين هوية القائد العرقية وعدد أو قسم كبير من أوليائه أو رجال بلده نوعاً من المعايير في آسيا الوسطى، منذ أن أتى شيباني خان بالأوزبكيين جنوباً. ثُمَّ وَحَّدهم المحتلون الآتون من خارج آسيا

(1) نقلاً عن عبيدالله نوراتا، 5 سبتمبر/ يوليو 1987 في ماسابيكا، نيويورك.

الوسطى هم من كسر هذه القاعدة إلى وقت قصير إلى أن نصّب بعض القياصرة الروس، الذين تلاهم أمناء سرّ الحزب الروسي الاشتراكي، أنفسهم حكّاماً على بعض التركستانيين. اختلف النمط في القرن العشرين إلا أنه غالباً ما حكم الدخلاء أجزاءً من المجتمع الأوزبكي بين الأعوام 1925 و1985. إن هذا النقص في الانسجام خلال مرحلة بناء الوطن قد يملك آثاراً دقيقةً جدًّا على فكرة الجنسية وعلى الأفراد الذي أقاموا مجموعة الجنسية.

تعتمد هذه الجنسية المشتركة على القيم والمواقف المشتركة بين أعضاء المجموعة العرقية. كان يتعرّف الناس إلى التركستاني في أوائل القرن العشرين بفضل سلوكه وثيابه وأسلوب كلامه وسيره وكذلك وأفعاله. أمّا في أواخر القرن العشرين فبقي بعض هذه المواصفات يشير إلى أنّ الهويّة الشخصية القديمة التي تؤدّي إلى وعي المجموعة ما زالت موجودةً.

السلوك السليم

اكتسب سكّان آسيا الوسطى في منعطف القرن بعض قواعد آداب السلوك الصغيرة. ففي كتابه المعنون «آداب الصالحين» الذي نشر في إسطمبول ويُعرف للغاية في طشقند، وصف محمّد الصدّيق بالتفصيل السلوك الصحيح الذي يجب أن يتّبعه الرجل في المواقف العامة والخاصة. عدَّ هذا الأمر مسلكاً مطبوعاً في تُركيةِ العثمانية لقي إجابةً حاضرة في آسيا الوسطى مؤكّداً وجود مجتمع أعراف يضمّ المناطق السنيّة الكبرى في العالم الإسلامي. تركَّز مستوى المجتمع المهتمّ بالسلوكيّات الحسنة حول الطبقة الوسطى التي تضمّ الأسرة المالكة. بينما بدا الأشخاص العاديون الذين يتمتّعون بالكياسة وحسن الضيافة عادةً، غير مهتمين بقواعد السلوك الخاصة هذه.

ترك نوعَا سلوك، لوحظا بين أبناء المدن في جنوبي آسيا الوسطى خلال نهاية القرن التاسع عشر، أثراً في المراقب الغريب وأديا إلى رؤية الفرد المحليٍ الشخصية. النوع الأول هو الكرامة التي تفوّقت على المواصفات المرغوبة الأخرى كلّها بين سكّان آسيا الوسطى. فإن كان الفرد يتنقّل على الخيل أو الجمل أو الأقدام، تطلّبت الكرامة منه أن يعتمد خطىً مدروسةً: «التسرّع من مزايا الشيطان». أشار أحد السكّان الروس أنّ المشية المدروسة والمتمهلة أصبحت بغاية الأهمية في بلاط خيوا حتى إنّ المسؤولين هناك توصّلوا إلى طريقة تنقّل على الأقدام سلسة خلال نقل أقدامهم نقلاً غير محسوس تقريباً.

في آسيا الوسطى، خارج بلاطات الخانات والأمراء، قلّد الرجال بخجل أفراد الحاشية الملكية.

إنّ السارتيين ولاسيَّما الأفراد البارزين منهم (كالقضاة والملالي والمفتين وغيرهم) وكذلك الأثرياء من بينهم يتميّزون برقّة الحركات وبطئها. فهم يتمتّعون بكرامة وأهمية كبيرتين وعلى الرغم من أطباعهم الحيوية، يتفادون أي استعجال لا تنصّ عليه الشريعة[1].

لاقى التمهّل بالسير وركوب الحيوانات نظيراً طبيعياً في الحديث الحذر: فكلّ من يتكلّم أو يضحك كثيراً أو بسرعة لا يمكن أن يحتفظ بكرامته. (راجع الأقوال المذكورة في بداية الفصل الأول). لذا هذا هو نمط السلوك الثاني الذي لاحظه الدخلاء - فتجمّع الرجال الاعتيادي للمناقشات الاجتماعية أو الفكرية المدعو «بازم»- أظهر هذه السلوكيّات. مع فهم الديبلوماسية التي قد توجّه المفاوضين الدوليين، تطلّب التهذيب الوسط آسيوي أن يجلس الأفراد في هذه الاجتماعات جلوساً دائريًّا لكي يواجه الجميع بعضهم بعضاً مما يمنح الأماكن جميعها مستوىً متساوياً. يفضّل الحكّام الاجتماعيون كذلك الأمر الجلوس جلوساً دائريًّا لأنّه يشبه أحد أحرف كلمة الله ألا وهو حرف الهاء في نهاية الكلمة - ه - (الهاء). لا يمكن أن يجلس أحد وسط الدائرة. إلا أن الضيف المكرّم أو الشخص البارز يجلس في «الطور» وهو المكان الأفضل المواجه لمدخل الغرفة.

عندما يدعو علماء أوزبيكيون كاتباً مثلاً لالتقاء خمسة وعشرين عضواً في معهد بارز في مكتب يقع في بناية حديثة في طشقند، يُجلس المستضيف الكاتب في مكان مقابل ومواجه لمدخل الغرفة المتوسطة الحجم الوحيد. ثم يجلس العالم الأكبر عن يمين الزائر بمواجهة الباب أيضاً كما يجلس عالم بارز آخر أو شخص رفيع المستوى مدعو دعوةً خاصَّةً لحضور الاجتماع إلى يسار الزائر. تعبّر هذه اللياقات عن حسن ضيافة سكّان آسيا الوسطى تجاه الضيوف كما أنّها تعكس أيضاً بروتوكولاً متّبعاً منذ زمن في آسيا الوسطى[2].

(1) محمد صديق، Adab-us salibin، تنقيح وترجمة، ن.س. ليكوشين، «Khoroshii ton» na Vostoki (بطروغراد: Sklad u V.A. Berezovskago، 1915)، ص. 5، 43؛ ف.ب. سيمينوف تيان-شانسكي، طبعة، Rossiia. Polnoe geograficheskoe opisanie nashego otechestva، المجلد 19، Turkestanskii krai (سانت بطرسبورغ: Izdanie A.F. Devriena، 1913)، ص. 393-94.

(2) إدوارد آلوورث، رحلة إلى أوزبكستان في أكتوبر / نوفمبر 1983.

يحدّد كتاب السلوكيّات اللائقة بقلم محمّد الصدّيق التصرفات المتواضعة في التجمعات والجلوس في المجتمع من دون إزعاج الآخرين أو الاحتكاك بهم. في بداية العصر، كان أعضاء هذه الدوائر ينادون الله باستمرار مستخدمين عبارات كـ«يا ربّ» أو يذكرون أحد أسماء الله الحسنى: الحيّ، والبديع، وغيرها. شدّدت عبارات المسلمين الأتقياء على العلاقات الدينية المشتركة التي توحّد أغلبية التركستانيين. في حال وجود أصداء شيوعية لاحترام إيديولوجي مشابه لماركس أو لينين ربما، لم يكن الزائر في روسيا وأوزبكستان في الثمانينيات ليسمع أبداً تعبيراً عنها خلال الاجتماعات الصغيرة بحضور غير الشيوعيين الأجانب[1].

الأسماء الشخصية والألقاب العائلية

تستخدم الأسماء الشخصية، أكثر من الأسماء الممنوحة في المجتمعات الأخرى، إشاراتٍ لغوية على هوية الفرد بين سكّان آسيا الوسطى. بسبب غياب أسماء الشهرة، اختار هؤلاء السكان استخدام أسماء آبائهم وأجدادهم لأبنائهم فينادونهم «ابن فلان» ويضيفون إشارة اللقب الأسري ويكون ذلك خلال استخدام الكلمات الآتية: الكلمة التّركيّة المضافة «أوغلي» أي ابن (قيزي للإناث، أي بنت) أو الإضافة الطاجيكية زاده أو الكلمة المنفصلة العربية أحياناً ابن/ بن. تستخرج الأسماء التركستانية بكثرة من ألقاب الله باللغة العربية كـالرحيم والمؤمن. إلا أن التفريق بين الأعداد الكبيرة من أصحاب أسماء عبدالرحمن والرحيم يتطلّب أكثر من الألقاب العائلية. فاقتفى بعض الأفراد آثار عائلته وصولاً إلى النبي محمّد وأضاف لقب السيّد، أو خوجه إلى اسمه واسم أبيه إذا كان من ذريّة أحد الخلفاء الأربعة (أبو بكر وعمر وعثمان وعلي). أمّا كلّ من يتمّم فريضة الحجّ إلى مكّة فيحصل على لقب الحاجّ. يطلق الرجال المتعلمون على أنفسهم لقب الملا أو إذا كانوا يعملون كُتَّاباً فيسمّون ميرزا. يعرف الناس قضاة الشرع بلقب القاضي وقادة الفصائل

---

(1) صديق، Adab-us salihin، ص. 66-67؛ أرثر جيفري، طبعة، A Reader on Islam: Passages from Standard Arabic Writings Illustrative of the beliefs and Practices of Muslims (قراءة الإسلام: مقاطع من كتابات عربية تقليدية توضيحية حول معتقدات الإسلام وممارساتهم) (س-غرافينهاغ، هولندا: موتون، 1962)، ص. 553-55.

العسكرية والمشتركة بـ بكباشي، يوزباشي وما شابه ذلك. يمكن أن تضفي المزيَّة في الوجه أو العادة لقباً كـ چوتور (ذو الأنف الأفطس). فعلى سبيل المثال، كاتب مسرحي تجديدي معروف في الأدب باسم الحاجّ معين شكرالله أوغلي أطلق على نفساه اسم الحاج معين ابن شكرالله[1]. يمكن للكتّاب أن يؤلفوا ويحدّدوا أسماءهم لأنّ الاسم المستعار يتمتّع بتاريخ يمتدّ على عصور عديدة في آسيا الوسطى، كما هي الحال عند الأشخاص الذي يحذفون النهاية الروسية من أسمائهم. فالتقاليد تدعمهم. إلا أنّ الشخص العادي لا بدّ من أنْ يسوِّغَ انحرافه عن الألقاب العائلية الروسية التي يحاكم عليها اجتماعياً.

من بين لائحة الشخصيات الأدبية الـ 86 المذكورة في كتاب (Writers of Soviet Uzbekistan (كتّاب أزبكستان السّوڤييتيّة) (1959)، احتفظ ثلاثة رجال توفّوا منذ زمن بعيد بأشكال أسمائهم القديمة وهم: حمزة حاكم زاده نيازي وفاضل يولداش أوغلي وإرغاش جُمَن بُلبُل أوغلي. أمّا الكتّاب والنقّاد الآخرون الذين يتعدّى عددهم الثلاثمئة المذكورون في طبعة تالية (1977) من الكتيّب كشفت عن شخص واحد ووحيد يتمتّع باسم تقليدي من الألقاب العائلية ألا وهو أشرف شمسي زاده وهو تتاري قرمي تركي نفى الروس عشيرته بأكملها في مايو / مايو 1944 إلى الأورال وآسيا الوسطى. أصبح التوجّه بين العشرينيات والخمسينيات المحبّذ من قبل الإيديولوجيين الروس المركزيين يتمثّل بتخلّي البالغين عن أشكال أسمائهم التقليدية من الألقاب العائلية وبتغيير أسماء أولادهم أيضاً.

أمّا الألقاب العائلية الروسية للإناث والذكور (أوف، أوڤنا، أوڤا) التي كانت تضاف بانتظام إلى أسماء شهرة الأوزبك بعد العام 1924 بدأت تختفي بحلول الستينيات. وعُدَّ هذا الأمر توجهاً ملحوظاً بين الكتّاب والمفكرين الآخرين. ومن بين الشعراء الـ26 المذكورين ففي مجلّد Anthology of Uzbek poetry (مقتطفات من الشعر الأوزبكي) (1962) باللغة الأوزبكستانية، استمر أربعة أشخاص فقط من بينهم امرأتان، باستخدام الإضافات الروسية (أوف، أوڤنا، أوڤا). أمّا نسبة الـ 85 في المئة الباقية فلم تسجّل ألقاباً عائلية البتَّة أو استخدمت أسماءها المستعارة وحسب.

---

(1) جيفري، Reader on Islam (قراءة الإسلام)ـ ص. 553-54، صديق، Adab-us salihin، ص. 78-79.

أظهرت جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية وجود ثلاث كاتبات في العام 1959 (3،48 في المئة من الكتّاب المذكورين) حذفت اثنتان منهنّ اللقب العائلي الروسي - أوڤا. بحلول العام 1977، بلغت نسبة الكاتبات التُركيات والإيرانيات في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية أكثر من ضعف عددهنّ سابقاً أي 7.33 في المئة. إلا أن امراتين فقط من العدد الإجمالي الذي يبلغ 22 تخلّتا عن اللقب العائلي السلافي. ابتعدت النساء كثيراً في آسيا الوسطى إلى جهة الحياة الفكرية في الجمهورية، عن المساواة مع الرجال، إلا أنهنّ حسّنّ موقعهنّ خلال الأعوام الـ 25 الماضية. كما أنّ النساء يملن أكثر من الرجال بكثير إلى التعريف عن أنفسهن خلال استخدام اسم الأب، مِما يشير إلى استخدامهنّ للألقاب العائلية الروسية. بما أنّ الكتّاب في أوزبكستان لا يستطيعون أو لا يريدون العودة إلى إشارات الألقاب العائلية الخاصة بآسيا الوسطى اعتمدوا على الأسماء المستعارة. أمّا لدى النساء، فكان هذا الأمر يشير إلى رغبة في الحماية: فلطالما عزّزت العادات التركستانية هذا الأسلوب الأبوي طوال عصور عديدة. إن كانت هذه الحماية تفسّر الأنماط بين النساء المفكرات، فهي تبيّن قوّة تقليد قديم آخر.

طرح تفادي استخدام الألقاب العائلية مشكلةً لشريحة كبيرة من كتّاب جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية في الثمانينيات. فذكر جامعو دليل الكتاب الأحياء في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية في العام 1984، أسماء نحو ثلاثمئة كاتب وشاعر. فبلغ عدد سكّان آسيا الوسطى الذين يملكون أسماء تركية أو إيرانية لا تحتوي على إضافات الألقاب العائلية الروسية نحو 50 في المئة بما في ذلك البعض الذي استخدم هذه الأسماء سابقاً. منذ ظهور السجلّ أوّل مرّة في العام 1959، لم يبيّن الكتّاب الأتراك أو الإيرانيون في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية أي توجّه نحو إضافة الألقاب العائلية الروسية أو التخلي عنها. كذلك الأمر في العامين 1984 و1977، لم يحتفظ أيّ من الكتاب الأوزبك بالإضافات التقليدية في آسيا الوسطى -أوغلي أو زاده أو قيزي- ألقاباً أسرية، لكن انعكاساً لأشكال الأسماء باللغة الروسية وحسب. لو أنّ المصادر الثلاثة توافرت في أوزبك بدلاً من مصدر واحد، لربما كان انخفض عدد المفكرين الذين يستخدمون الألقاب العائلية الروسية. فعلى سبيل المثال، الكاتب الذي يدعى إسماعيلوف باللغة الروسية يستخدم اسم إسماعيل باللغة الأوزبكية أو أي لغة أخرى في

آسيا الوسطى. فكان المحررون الروس يضيفون مباشرةً (أوف، أوفنا، أوفا) لجعل الأسماء تُساير الاستخدام الروسي من دون أخذ التفضيلات الفردية أو المحلية بعين النَّظر. في النهاية، لم يظهر الأشخاص المثقفون إقبالاً ناشطاً على الألقاب العائلية السّلافونيّة، مما يشير إلى أنّ الأهل في أكثر الأحيان منحوا أولادهم أسماءً من دون لقب أسري. إذا استمر هذا النمط، يمكن أن يعيق الذكرى النسبية لدى الأوزبك وأقاربهم، إلا أن هذا الأمر لن يحدُث طالما يستمرّ الأولاد باستخدام أسماء آبائهم اسمَ شهرة مع لقب أسري أو من دونه. في نهاية القرن العشرين، شكّل هذا الأمر خسارةً بسيطةً إلا أنها لم تكن قليلة الشأن في العملية النامية للمحافظة على هوية المجموعة الحالية[1].

ساعدت طبقات الهوية هذه في الفرد، الزائر والمقيم، في التعرّف إلى السكّان المحليين. بينما يختلط بأشخاص من بلاده، يعرّف نفسه خلال تحديد مدينته الأمّ، فيقول إنّه تويتيپالِك مثلاً إن كان من توي تِپه (وهي بلدة صغيرة تقع على بعد 39 كلم جنوب شرق طشقند)[2]. أمّا إذا كان خارج المنطقة المحددة، ولكن لا يزال في آسيا الوسطى أو الشرق الأوسط، فيعرّف نفسه على أنّه «قادم من توي تِپه أيضاً». أمّا مع الغرباء الوافدين من الصين مثلاً أو أوروبا أو الهند أو روسيا فيوسّع دائرته ويفيد بأنّه تركستاني أو فرغاني. وعندما تتطلّب المناسبة ذلك، يميّز ولاءه الديني من ولاء الآخرين خلال الإشارة إلى نفسه على أنّه مسلم Musulmanlik.

وبما أنّ المجتمعات تتفاعل مع أعضائها الأفراد -أي أنّ الأعضاء يتفاعلون بعضهم مع بعض- نادراً ما عَدَّ القادة الفكريون في جنوب تركستان موضوع هوية المجموعة العرقية أمراً مقنعاً في بداية القرن العشرين[3]. إنّ تعريف جنسية المجموعة الذي يعتمد

(1) Sawet Ozbekistanning yazuwchilari (طشقند: OzSSSR Dawlat Badiiy Adabiyat Nashriyati، 1959)، ص. 186-87، إركين نصيروف، رحيم فرهادي، وبيتر فيليبوف/ مؤلفون، Pisateli sovestskogo Uzbekistana (طشقند: Izdatel'stvo Literatury i Iskusstva imeni Gafura Guliama، 1977)، ص. 230، 245-48؛ Ozbek she'riyati antalagiyasi. Sawet she'riyati، المجلد 5 (طشقند: Ozbekistan SSR Dawlat Badiiy Adabiyat Nashriyati، 1962)، ص. 518-24؛ ن. أ. بوندارنكو، ف. د. نوفوبرودسكي، إيا. د. خوجه يف، مؤلفون، Pisateli sovetskogo Uzbekistana (طشقند: Izdatel'stvo Lliteratury i Iskusstva imeni Gafura Guliama، 1984)، ص. 461-67.

(2) Ozbekistan Sawet Satsialistik Respublikasning ma'muriy-territorial bolinishi. 1966 yil 1 yanwargacha bolgan ma'lumat (طشقند: Ozbekistan Nashriyati، 1966)، ص. 70.

(3) ألوورث، The End of Ethnic Integration in Southern Central Asia (نهاية الدمج الإثني في جنوب آسيا

على العوامل الموضوعية لجهة الاقتصاد واللغة الأدبية والأرض والبنية الثقافية والنفسية بحسب الماركسيين وغيرهم، فيتعلّق بالاعتراف بهذه المجموعة الخارجية. إلا أن التمسّك بهذا الرأي يعني الاعتراف بأنّ هذه العوامل الأربعة تقف خلف الوحدة الروحية التي تشكّل الهوية المجتمعية. على الرغم من أنّ هذه العوامل مترابطة بشكل معيّن، إلا أن العكس يميل أكثر نحو الصحّة لأنّه يمثّل التماسك الداخلي ويبعث روحاً من الهوية والهدف المشتركين تتعلّق جميعها بالمشاعر والإشارات والرموز التي تحفّز الناس على تشارك الهوية وترسّخ المجموعة في مكانها كما وتمثّلها أمام نفسها وأمام الآخرين. فيبدأ مفهوم وعي المجموعة من خلال فكرة الوطن الأم والمكان المركزي المهمّ في ما بينها.

ألقاب المدن ومواقعها

جاد التركستانيون بمقادير هائلة من العطف والحنان على بلداتهم فنسبوا إليها مزايا تعبّر عن التعلّق وتضفي اللون والصفات على الأماكن. فالمغول والجحافل الأتراك يطلقون اسم «المدينة السّمينة» على سمرقند بحسب كاتب مذكرات من القرنين الخامس عشر والسادس عشر لأنّها محاطة بالأراضي الخصبة والمروية. أمّا المؤرخون الشيبانيون فأشاروا إلى سمرقند بفردوس نيشان سمرقند أو (سمرقند بهشت مانند) (أي سمرقند الفردوس). أمّا بلخ وبخارى فحظيتا بكنية قبّة الإسلام بفضل تقواهما العظيمة. في العقود الأولى من القرن العشرين، عرّف الناس بخارى بعبارة بخارى الشريفة. أمّا في الثمانينيات فأحيا الشاعر البخاري جمال كمال لقب مدينته المثير للذكريات والعواطف في بيت شعر قصير بعنوان «فاخرة» على غرار مؤرخ من القرون الوسطى كان قد كتب الآتي:

في أحد الأحاديث الإسلامية، يُطلق اسم فاخرة على مدينة بخارى... قال جبريل ملاك السموات والأرض: «في أراضي الشرق، تقع بلاد يطلقون عليها اسم خراسان. في يوم القيامة ستُزيّن ثلاثة من مدنها بأحجار الياقوت واللؤلؤ والمرجان لتتألّق. ستحيط الملائكة بهذه المدن الثلاث مهلّلةً وممجّدةً»... فسأله النبي صلّى الله عليه وسلّم: «ناد يا جبريل بأسماء هذه المدن». فقال جبريل: «يسمُّون الأولى بالعربية القاسميّة أمّا بالفارسية فواشجرد، والثانية بالعربية يطلقون عليها اسم

الوسطى (واشنطن: Kennan Institute for Advanced Russian Studies (معهد كنان للدراسات الروسية المتقدمة) نسخة تمهيدية رقم 159، 1982).

سمرانات أما بالفارسية فسمرقند، والثالثة فتدعى فاخرة بالعربية وبخارى بالفارسية». فسأله النبي: «لمَ يدعونها الفاخرة؟ أجابه جبريل قائلاً: «لأنّها في يوم القيامة سترفع نفسها بين المدن بحسب عدد الشهداء في سبيل الله.» قال النبي: «فليبارك الله أولئك الذين في فاخرة وينقّي قلوبهم بالتقوى ويزيد أعمالهم الصالحة وتصرّفاتهم الخيرة تجاه أمتي»[1].

أطلق الناس لقب «مدينة الرجال» على ترمذ و«أمّ المدن» على بلخ، أمّا حصار فأصبحت «الحصار المرح». فيما يخصُّ قوقان التي كانت تُعرف في القرن التاسع عشر بـقوقان اللطيفة (قوقان الساحرة)، حصلت في القرن العشرين على لقب جميل آخر منحها إيّاه الكاتب الأوزبكي تيمور فتّاح (المولود في 1910) الذي كتب عن نفسه: «ولدت في عائلة حائكين في العام 1910 في قوقان التي كانت تُسمّى مدينة الشعراء (شاعرلر شهري shairlar shahri)».

تراجعت حيوية ألقاب المدن عندما توقّف الناس عن عَدِّ بعض المدن أماكن فريدة ومميزة للسكن. فالتجانس الثقافي الحديث مع التسمية السياسية والبيروقراطية السّوڤييتيّة سلبت هذه المدن رونقها المميّز كما خفّف الزمن المزيَّة المدنية القديمة. على الرغم من ذلك وكما تظهر اهتمامات كمال الشعرية، بدأ الأوزبكيون اليافعون يظهرون حساسيةً لشخصيات المدينة ومكانتهم فيما يخصُّ تماسك مجموعة السكّان[2].

إلا أنه قبل العام 1925، مثّلت هذه المدن وأسماؤها الخاصة أكثر من الحنين الشخصي إلى

---

(1) حافظ دانِش بن مير محمد بخاري، Sharaf namayi shakhi (kniga shakhskoi slavy) (موسكو: Izdatel'stvo «Nauka». Glavania Redaktsiia Vostchnoi Literatury، 1983)، القسم 1، L100b، ص. 221؛ جمال كمال، Suwayda, She'rlar (طشقند: Ghafur Ghulam namidagi Adabiyati wa San'ati Nashriyati، 1983)، ص. 83.

(2) ظهيرالدين محمد بابر، The Babur-nama in English (Memoirs of Babur) (سيرة بابر) (لندن: لوزاك، 1922، أعيدت طباعته في العام 1969)، L181، ص. 289، L44b، ص 73؛ فضل الله بن روزي خان أصفهاني، Mihman nama-i Bukhara (موسكو/ Izdatel'stvo «Nauka». Glavnaia Redaktsiia Vostochnoi Literatury، 1976)، L116a، ص. 235؛ حافظ دانِش ابن مير محمد بخاري، Abdullanama، المجلد 2 (طشقند: Ozbekistan SSR «Fan» Nashriyati، 1969)، ص. 71، 123، 214، 221، 239؛ مير محمد أميني بخاري، Ubaidullaname (طشقند: Izdatel'stvo AN UzSSR، 1957)، ص. 48، 53، 61، 69، 70؛ ميرزا عبد العظيم سامي، Tarikh-i salatin-i Manghitiya (Istoriia mangytskikh gosudarei)، ترجمة ل.م. إيبيفانوفنا (موسكو: Izdatel'stvo Vostochnoi Literatury، 1962)، ص. 106-7: أرمينيوس فامباري، أسفار إلى آسيا الوسطى، وهو مجموعة الرحلات من طهران عبر صحراء التركمان في الشاطئ الشرقي لبحر قزوين إلى خيوا، بخارى وسمرقند (نيويورك: هاربر إند بروذرز Harper and Brohers، 1865)، ص. 237، 435. Literary Uzbek Adabiyatimiz awtabiagrafiyasi (فيسبادن: أوتو هاراسوفيتز، 1980)، ص. 50؛ كمال، Suwayda. She'rlar، ص. 83.

الوطن. فقد مثّلت Mustaqillik (السيادة والاستقلال) على الصعيدين الفكري والسياسي في مراحل متعدّدة من تاريخها. لطالما تميّزت حاكمية الحاكم ومقاطعته في آسيا الوسطى بأربع خاصيات وهي العصمة والنقد والذكر في صلوات يوم الجمعة وتسيير الشؤون الخارجية. في هذا المجال، أدَّت سمرقند دوراً بارزاً في تاريخ آسيا الوسطى الحديث. فقد شكّلت مركز محكمة تيمور المشهورة حتّى العام 1405 عندما أجبرت الحاجات السياسية ابنه شاه رخ (الذي حكم من 1409-1447) على اتخاذ مركز له في خراسان، هراة التي أصبحت لاحقاً جوهرة الحكم التيموري. على الرغم من ذلك، سيطر شيباني خان لاحقاً على هراة وعزّز مكانة سمرقند وجعل عاصمته فيها، فأعاد إليها السلطة خلال مدَّة حكمه. أمّا أتباعه الشيبانييون ففضّلوا بخارى وجعلوها من جديد مركز آسيا الوسطى البارز للسياسة والدين والتعليم. عندما احتلّ الروس جنوب آسيا الوسطى بعد منتصف القرن التاسع عشر، اختاروا طشقند لتكون مركزاً لهم وتفادوا العواصم القديمة التي تتمتّع بهوية وسط آسيوية قوية. فأكّد هذا الأمر نمطاً معيَّناً هو أنّ الحكّام الجدد الذين يودّون تعزيز مقامهم واعتبارهم خلال العلاقات مع الماضي، اختاروا العواصم القديمة والعظيمة لتكون مركز حكمهم. أمّا الوافدون الجدد الذين ينوون كسر هذا التقليد، فأسّسوا عمداً مدينةً جديدةً (كما فعلت سلالة مينغ الحاكمة في قوقان فيما يخصُّ خاناتها في القرن الثامن عشر) أو اختاروا مدينة يلبّي موقعها في ذلك الوقت الأهداف العسكرية والإدارية من دون الدخول في العوائق التاريخية المرهقة (كما فعل الروس عندما اختاروا طشقند في العام 1865).

في القرن العشرين بعد سقوط التحكّم القيصري الروسي، حصلت منطقة جنوب آسيا الوسطى على العديد من العواصم المحتملة. عندما قسّمت الحكومة السّوڤييتيّة المنطقة وحداتٍ أحادية العرق وإدارية مناطقية، أخذت أوزبكستان بعين النَّظر عواصم الخانات والأمراء الثلاثة الأخيرة بخارى وخيوا وقوقان، إلا أنها عادت ورفضتها بما أنّها شكّلت مؤخراً مراكز سياسية تقليدية. عانت طشقند سمعة سيئة بين السكان المحليين بما أنّها كانت المركز الاستعماري الرئيس لجنرالات الحكم الروسي. فأصبحت سمرقند مركز التجديد بين الأعوام 1900 و1924 كما أنّها حافظت على الآثار المرئية المذهلة للأمير تيمور ورجاله. لذا وبسبب غياب أي خيار آخر تقريباً، اختارت السلطات سمرقند مركزاً لهيئة معتمدة سياسية ألا وهي جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية. في السادس

من شهر مارس1925بعد مرور عدّة أشهر على التقسيم وبناء جمهورية موحّدة جديدة، سمحت السلطات العليا للجنة الجمهورية التنفيذية المركزية المشكّلة بأن تعلن سمرقند عاصمة جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية.

بدأ التحوّل الملموس والحقيقي من المركز الاستعماري الروسي في شهر مارس1924 وانتهى في الأول من أبريل/ أبريل 1925 على الرغم من أنّ رئيس اللجنة التنفيذية المركزية في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية يولداش أخونبابا أوغلي الأمّي Yoldash Akhunbaba-oghli (1885 – 1943) ورئيس مجلس مفوّضي الشعب فيض الله خوجه لم يصلا إلى محطّة القطار في سمرقند قبل اليوم التالي. وبعدما اجتاز رئيسا حكومة جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية مكاناً محلياً يدعى قِزل ميدان Qizil Maydan (الساحة الحمراء)، رحلا مباشرةً من ذلك القسم الروسي الجديد من البلدة: «توقّف موكبهما عند الريكستان (الأرض الرملية) حيث كانت حشود أعضاء نقابة التجار الحكومية مجتمعة مع منظمات كوچي Qoshchi للشعوب الفقيرة، الشيوعيين الشّباب وكذلك الجماهير التي كانت مجتمعة في المنطقة في حينها. تمركزت فرقة موسيقية محلية على سطح مسجد قديم في تيمور وعزفت ألحاناً لتحيتهما». وعندما أتمّا هذه الزيارة الاحتفالية إلى البلدة القديمة، عاد العضوان في الحكومة إلى القسم الروسي بغية الاجتماع باللجنة التنفيذية المحلية في الساحة الحمراء التي قدّمت للرئيس أخونبابا أوغلي مفتاحاً فضياً يفتح بوّابة المبنى الحكومي الرئيس. كما أعلنا يوم الرابع من شهر أبريل عطلةً رسمية في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية. فمثّل المفتاح وإعلان العطلة الوطنية بداية موقع أوزبكستان التبعي الجديد. إلا أن سمرقند فقدت موقعها عاصمةً في 30 سبتمبر/ سبتمبر 1930 وعادت الحكومة إلى طشقند، مستبدلةً بيئة سمرقند الأوزبك- طاجيكية بالوجود الروسي في طشقند[1]. ولم يعد يحظى أيّ من مفتاح المدينة أو تاريخ الذكرى بأهمية على الإطلاق بعد مرور ستين عاماً.

---

(1) حسني روملو، تاريخ الصفويين القدماء (Ahsanu't-Tawarikh) ترجمة س.ن. سيدون، Geakwad's Oriental Series LXIX (المجموعة الشرقية) (بارودا: المعهد الشرقي، 1935) المجلد 2، ص. 22؛ Izvestiia، 7 أبريل، 1925، ج. كاستانييه، «Les Musulmans et la politique des Soviets en Asie Centrale» (المسلمون وسياسة السّوڤييت في آسيا الوسطى)، Revue du monde Musulman (مجلة العالم الإسلامي) (باريس: طبعات إرنست لورو، 1925)، ص. 34-36؛ فلاديمير تيوريكوف، Letopis poluveka. Khronika kult'turnoi zhizni Uzbekistana (1924-1974) (طشقند: Izdatel'stvo Literatury i Iskusstva imeni Gafura Guliama، 1975)، ص. 16.

إشارات جديدة للسيادة المطلقة

إنّ العاصمة الجديدة التي أصبحت مؤخراً المركز السياسي لجمهورية تركستان الاشتراكية السّوڤييتيّة السيادية المقطعة الأوصال، أضحت الآن مثالاً للتعليمات أكثر من موسكو بقليل ألا وهو الجوهر السياسي للدولة السّوڤييتيّة صاحبة المركزية المتزايدة. لذا لجأ الناس إلى موطن مثالي، أي رمز بديل يتمتع بجاذبية مميزة لخيال الأوزبك. وصف المؤرّخ الشيباني فضل الله بن روزبهان أصفهاني مملكة (بلاد) الأوزبك الأوائل عندما كانوا لا يزالون من الرحّالة على أنّها «امتداد للفردوس، حقولها وسهولها تتفوّق على حدائق إرم (التي وردت في القرآن)». نقل أصفهاني عن شيباني خان قوله إنَّ «عندليب المنطق فقد هدوءه أمام جمال أزهار هذه البلاد». ربطت فكرة الجمال في هواء الطبيعة الطلق الأوزبك بمناطقهم منذ ذلك الحين على الرغم من أنّهم أصبحوا مستقرين أكثر وبعيدين عن البراري والسهول. قد يفسّر هذا الأمر جزئياً شغف الأوزبك في القرن العشرين بالمنازل التقليدية التي تتمتّع بحديقة داخلية في الوسط وغرفة جلوس تعلوها أشجار الفاكهة[1].

لاحقاً في القرن العشرين استمر هذا الاحترام للمنزل ينعكس في الأقوال الشعبية المتناقلة في أوزبكستان:Ana yurting altin bediging (وطنك الأم هو مهدك الذهبي)؛ Kishi yurtida shah bolguncha, oz yurtindga gada bol! (عوضاً عن أن تكون الشاه في أرض الآخرين، كن فقيراً في أرضك)؛ أمّا بيت الشعر الآتي فيمدح جدياً موطن الأوزبك بتعابير غير متوقعة في تلك الحقبة اللاحقة:

أنت ملجئي وموطن أجدادي

أنت موطني وأزهار حديقتي

... أنت سكّري وعسلي وحلواي

أنت موطني وسمرقندي!

تضاربت هذه العواطف الشاعرية بحدّة مع المواقف تجاه «الوطن الأم» في منهج

---

(1) فضل الله بن روزي خان أصفهاني، Mikhman-name-ii Bukhara (موسكو: Izdatel'stvo «Nauka»، 1976)، L70a، ص. 93.

الصفوف الابتدائية. فعرّفت الكتب المدرسية الوطن (الوطن الأم) عند تلميذ الصفوف الابتدائية الأوزبكي على أنّها اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السّوڤييتيّة المقدّسة والمتكاملة والموحّدة. وتمّ عكس هذه الصورة من جانب «المدرسين العامين الذين يواجهون واجبهم الشريف» المتمثّل بخلق شعور تلقائي بالمواطنية السّوڤييتيّة بدلاً من التعلّق بأوزبكستان. أراد الأساتذة أن يفهم التلاميذ الأفكار الآتية عن مفهوم الوطن:

1. إنّ المكان حيث يولد الإنسان وينشأ هو وطنه.
2. يتعايش الإنسان بتناغم وحبّ واهتمام مع الأفراد الذين يعيشون في وطنه.
3. يحبّ الإنسان وطنه ويحميه من الأعداء.
4. إنّ وطننا واسع وغير محدود كما أنّه يتمتّع بموارد وفيرة.
5. يعيش في وطننا مجموعات عرقية مختلفة بحرية وسعادة وسلام.
6. أصبح وطننا بخير وازدهار بفضل أعمال الجيل اللينيني أي عمل الأفراد السّوڤييت.
7. يدافع وطننا عن السلام.
8. يدعى وطننا الاتحاد السّوڤييتي[1].

إنّ عبارة أنا يارت الأوزبكية غير المعرّفة تشير إلى أوزبكستان، بينما تدلّ أنا وطن المعرّفة على الاتحاد السّوڤييتي، وهذا الأمر يوضّح بعض الغموض لجهة عن أي وطن يدور الحديث في الصحافة أو الأدب أو الأغاني. إنّ الشاعر الطشقندي ورئيس مجلس إدارة جمعية الوطن في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية رامز باباجان (الذي ولد في العام 1921) سعى إلى الحفاظ على التواصل مع مواطني آسيا الوسطى الساكنين خارج اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السّوڤييتيّة. فغالباً ما سافر إلى مدينة نيويورك وأماكن

---

(1) منصور أفضلوف، صابرجان إبراهيموف وسيد أحمد خوداي برغانوف، مؤلفا، Ozbek khalq mqallari، الطبعة الثانية (طشقند: OzSSR Dawlat Badiiy Adabiyat Nashriyati، 1960)، ص 19-20، المرجع نفسه، الطبعة الرابعة (1978)، ص. 19-20؛ Barat nayqabilaw، Tabarruk tupraq. (dastandan parcha)، Oqituwchilar gazetasi، 3 يونيو، 1981، ص. 4؛ Mahkam Pirnazaraw; dotsent، «Partiya rejalari-khalq rejalari.» «Burchdarlik tuyghussi»، Oqituwchilar gazetasi، 15 يناير / يناير، 1981، ص. 2.

أخرى يوجد فيها المهاجرون التركستانيون. فرّق بدقّة بين الموطن الأوزبكستاني (الوطن) والرودينا السّوڤييتي، مما حافظ على إمكان التعبير مباشرةً عن الموطن في الخطابات والشعر كما نرى في الصحافة والأدب الأوزبكي الحديث[1].

يحقّ للحاكم مع شغل منصبه في حكومة الوطن المحبوب، أن يصدر العملات ويضع اسمه على كلّ درهم أو تانگا أو تيلا. خلال ولاية حكم شيباني خان (1500 – 1510) على آسيا الوسطى التي تتضمّن المنطقة الواسعة التي تُعرف الآن بشمال أفغانستان وشمال شرق إيران، سك عملاته النقدية الفضية الخاصة: تانگا (راجع الرسم 2.4) في بخارى وهراة ومشهد يضاف إلى ذلك بلدات أخرى في المقاطعة. بقي امتياز إصدار العملات نَشِطاً عصوراً عديدة في بخارى، واستمر حتّى بعد فرار الأمير في العام 1920 وسيطرت أنظمة حكم جديدة. إلا أنه قبل حلّ بخارى البرلمانية في أواخر العام 1924 بسنة ونصف، سحبت روسيا حقّ قادتها بإصدار عملات ورقية فريدة ومستقلة. (فتوقّفت العملات النقدية الحديثة السك في بخارى عن الظهور بعد العام 1920). على أثر حلّ الجمهوريات البرلمانية لم تعد تملك القيادات المحلية أو جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية أي حقّ في سك العملات النقدية أو طباعة العملات الورقية. فمنذ بداية تأسيسها افتقدت أوزبكستان السّوڤييتيّة رمز السيادة الذاتية التقليدي هذا. على الرغم من ذلك، أظهرت العملة السّوڤييتيّة بادرةً واحدة لمواطني آسيا الوسطى والسكّان الآخرين: فقد حملت كلّ ورقة نقدية مطبوعة باللغة الروسية، فئتها باللغات والأحرف الأبجدية الأربع عشرة الوثيقة الصلة بالجنسيات الخاصة بجمهوريات الاتحاد بما في ذلك الأوزبك[2].

يضاف إلى ذلك أَنَّهُ اختفى الاعتراف الديني بالسيادة المتمثّل بذكر الشيخ المسلم اسم الحاكم خلال خطبة يوم الجمعة في مساجد منطقة حكمه. بعد مرور عقود عديدة على

---

(1) جيمس كريتشلوف، «الوطن ومفهوم الأرض الأم في الجمهوريات السّوڤييتيّة الإسلامية، شانتال لوميرسييه وغيرها، عدة طبعات، passé Turco-Tatar. Present Sovietique. Turco-Tatar Past. Soviet Present (الماضي التركي التتري. الحاضر السّوڤييتي) (باريس: منشورات بيترز. منشورات مدرسة الدراسات العليا، 1986)، ص. 481-88.

(2) ب. أ. أنتونينكو، طبعة، istoriia tadzhikskogo naroda، المجلد 3، الكتاب 1 (موسكو: Izdatel'stvo «Nauka»، 1964)، ص. 143؛ عينات من أوراق نقدية بخارية وخوارزمية 1921 وملاحظات من جمهوريات الاتحاد السّوڤييتي يعود تاريخها للفترة الممتدة بين 1983-1985.

تدمير الجيش الروسي لخانات قوقان وخلع الخان الأخير (1876)، استمر المصلحون الاجتماعيون بالتشديد على أهمية الخطبة الرمزية، ليس بصفتها اعترافاً تقياً بحاكم ملكي بل تعبيراً عن نوع سيادة آخر. أما الصحف الجديدة الصادرة باللغة التركية كـ«صوت فرغانة» التي تتمتّع برئيس تحرير يدعى عاشور علي ظهيري، لطالما طالبت بأن يؤدّي الإمام الصلاة باللغة التركستانية بدلاً من العربية التي تُعَدُّ لغة خدمة المساجد. جمع هذا الإصلاح معياراً تقنياً جديداً - ينشر المعرفة والأفكار خلال الوسائل الأسهل منالاً لعامة الشعب - مع الاعتراف بالعلاقة بين اللغة العامية وهوية الشعب المشتركة[1]، التي برزت حينها فقط في جنوب آسيا الوسطى، مما جعل اللغة التي اختارها المجتمع رمزاً لشرعيتها.

شكّلت الخطبة التقليدية علامة حيويةً ثالثة للسيطرة، إلا أنها أصبحت عديمة القيمة بعدما استولى الديكتاتوريون الروس الملحدون على آسيا الوسطى. شكّل الاحتفال العام المماثل لذلك الذي أجري لجمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية الجديدة في ساحة سمرقند الحمراء في أوائل أبريل/ أبريل 1925، البديل المدني للخطبة. لم يعد من الضروري أو المعتمد إجراء هذا البديل أيام الجمعة بل كان يُقام خلال الاجتماعات المغلقة للدائرة الداخلية الحاكمة في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية والحزب الشيوعي.

كان الأمير الحاكم سابقاً يجعل المؤرخين يكتبون عن فتوحاته أو يشجّع الشعراء على تأليف قصائد تشيد به من أجل التَّـثَـبُّت من اعتراف المثقفين المعاصرين بموقعه في التركيبات السياسية والاجتماعية، كما أنّه كان يترك وثائق عن السلالة المالكة والنسب تسجّل سيادته للخانات والأمراء اللاحقين بغية الرجوع إليها وللمؤرخين الإخباريين فيضعونها في سجلات التاريخ خاصتهم. استمرت منظمة أوزبكستان السياسية الفاشستية بهذه الممارسة، فخلقت صفحات ونسخاً لا تحصى من التقارير قد تتخطّى السجلات التاريخية في القرون الوسطى لجهة الالتباس وعدم القدرة على الاعتماد عليها في ما يختصّ بانتصاراتها خلال القرن العشرين.

---

(1) Sada-i Farghana (1914-1915)، ظافر رازابوف، Izistorii obshchestvennoepoliticheskoi mysli tadzhiksogo naroda vo vtoroi polovine XIX i v nachale XX vv. (ستالين أباد: Taszhikskoe Gosudarstvennoe Izdatel'stvo، 1957) ص. 405.

ظهر أحد السجلات الإيديولوجية لأحداث جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية السياسية في ظلّ الظروف الجديدة نسخةً محرّرة بدقّة وخاضعة للرقابة من تقرير اختزالي لاجتماعات الحزب الشيوعي.

بعدما قسّمت الحكومة السّوڤييتيّة الروسية آسيا الوسطى، بقيت أوزبكستان الجديدة من دون عاصمة موحّدة ورسمية لجمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية لأشهر عديدة. لذا سيّرت القيادة السياسية في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية الأعمال الطارئة في مجالات مناسبة متعدّدة. ونظّمت المؤتمر (التنظيمي) الأول لحزب أوزبكستان الشيوعي من 6 إلى 12 فبراير/ فبراير 1925 في مدينة بخارى، مسقط رأس فيض الله خوجه، رئيس الحكومة العتيد (رئيس مجلس إدارة مجلس مفوضي الشعب في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية). يصعب العثور على تقرير كامل لهذا المؤتمر التنظيمي خارج جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية. بيد أنّه فيما يخصُّ المؤتمر الثاني المعنون أوزبكستان كومونيست Ozbeksitan Kammonist (Balshawik lar firqasining Ilnchi qurultayi، الذي عُقد من 22 إلى 30 نوفمبر/ نوفمبر 1925، استخدمت اللجنة المركزية لحزب أوزبكستان الشيوعي في سمرقند دار النشر الأولى لدولة أوزبكستان في طشقند لإصدار 797 نسخةً من تقرير يتألّف من 481 صفحة مطبوع بالحرف الأوزبكي العربي الحديث. عكس هذا التوزيع المحدود أفكار الروس المتمثلة بأنّ المناقشات السياسية هي معلومات مميّزة وأكّد قلّة عدد الأوزبك المتعلمين الذين ينتمون إلى الحزب. شكّل تقرير المؤتمر الثاني لحزب أوزبكستان الشيوعي إسهاماً مهمّاً لهوية المجموعة العرقية عندما ميّز بين الخطابات كلّها باللغة الأوزبكية وتلك المترجمة إليها، كما أشار إلى وجوب ترجمة الخطابات كلّها إلى اللغة الروسية بغية إبقاء الدخلاء الروس بالتأكيد على علم بالمناقشات خلال المؤتمر. في التقرير الذي نُشر بكامله باللغة الأوزبكية، أشار المتحدثون باستمرار إلى سمرقند التي أصبحت عاصمة جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية الجديدة.

بيّنت النسخة أيضاً أنّ الخطباء والمنظمين الروس، بدءاً بالمسؤول الأعلى في أوزبكستان، الأمين العام في حزب أوزبكستان الشيوعي ف. إ. إيڤانوف يسيطرون على الإجراءات. (اختارت موسكو إيڤانوف الروسي لشغل المنصب في ختام مؤتمر حزب

أوزبكستان الشيوعي الأول في فبراير/ فبراير 1925). في ظلّ هذه الظروف وبغضّ النظر عن لغة سجلّ المؤتمر، سيكون من المبالغ فيه تسمية وثيقة المؤتمر رمزاً حقيقياً للسيادة أو الهوية الأوزبكية.

بعد مرور ستة وخمسين عاماً وانعقاد ثمانية عشر مؤتمراً لحزب أوزبكستان الشيوعي، لم يتغيّر أي شيء مهمّ من منظار السيادة الرمزية. لا يمكن إلاّ للبحث الدقيق أن يعثر على لغة أوزبكية في تقرير مؤتمر حديث مكتوب باللغة الروسية ومؤلّف من 523 صفحةً صدر 10 آلاف نسخة منه هذه المرّة. إلا أن حادثة واحدةً حدثت في التقرير الموجز للمؤتمر العشرين لحزب أوزبكستان الشيوعي الذي انعقد من 3 حتى 5 فبراير 1981. خلال الجلسة الثانية، مساء الثالث من شهر فبراير/ فبراير، قام فتيان وفتيات من أطفال الحزب الشيوعي ومنظمات شعبية شابة – أي بيانير (روّاد) وكومسومول (منظمة الشبيبة الشيوعية) – بتحيّة المؤتمر باللغة الأوزبكية خلال أبيات من الشعر تقول:

إنّ هذه الأيام في طشقند، مدينة الصداقة والسلام

هي أيام قادتنا، الشيوعيين

نؤدّي التحية من الشباب المتحمسين

إلى كل الممثلين في الاجتماع

فليحيا رجال وطني الأعزاء

أصحاب الأيادي التي لا تملّ

فَلْتَحْيَ أوزبكستان

موطن الشجعان وأرضهم

لم يذكر التقرير اللغة المستخدمة في هذا الشعر الأوزبكي أو في شعر آخر في قرا قالپاق كما لم يذكر أحد في التقرير النعت العرقي «أوزبك». لا يمكن الالتباس بتفادي تعريف المجموعة العرقية هذا واعتبار أنّه عدم اهتمام بتحديد المجموعة العرقية بما أنّه مذكور بكثافة في المخطوطات التاريخية التي تعود لما قبل القرن العشرين. فقد تغيّرت الأوضاع والأوقات جدًّا. فعتّمت سلطات الحزب الشيوعي على الهوية العرقية للأعضاء والمجموعات في مناصبها الوطنية لتتفادى التحالفات الإقليمية بين الجنسيات التي قد

توازن التمثيل الفائض للروس في حزب أوزبكستان الشيوعي[1].

بينما اختفت الرموز التقليدية، أصبحت اللغة المحددة من جانب المسؤولين على أنّ اللغة الأوزبكية مع الوطن الأم، علامات مهمّة على هوية المجموعة. بحلول العام 1979، استمر 98،82 في المئة من الأوزبك في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية ينادون بالأوزبك كلغة وطنهم. أمّا نسبة الأوزبك المقيمين في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السّوڤييتيّة فانخفضت انخفاضاً بسيطاً لتبلغ 98،54 في المئة (12،273،845 فرداً). انخفضت هاتان النسبتان قليلاً منذ العام 1970 عندما كانتا 98،99 في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية و99،65 في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السّوڤييتيّة بأكملها (9،070،748). لا يمكن للخسائر الصغيرة كهذه أن تنسف قوّة اللغة الأوزبكية علامةً عرقية[2]. إنَّ تأثير انخفاض أكثر حدّة في هوية مجموعة الأوزبك السّوڤييتيين تعتمد على عوامل معقّدة أكثر مضافاً إليها هويّة اللغة.

الدبلوماسية

تتمثّل المهمّة التشغيلية الملكية العملية الرابعة بتسيير الشؤون الدبلوماسية وغيرها من الشؤون الخارجية بين خانات الحاكم والدول الصديقة والعدوة. برهنت الدبلوماسية كالروايات التاريخية المخصصة، على هوية سياسية مستقلّة، كما شكّلت نوعاً من التواصل الذي يحدّد شخصية الدولة أو الجنسية.

في العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين، قدّمت السلطات بعض الممارسات

---

(1) Ozbekistan SSR tarikhi، المجلد رقم 2 (طشقند: Ozbekistan SSR Fanlar Akademiyasi Nashriyati، 1958)، ص. 611؛ Ozbekistan kammonist (balshawik) firqasining IInchi qurultayi (1925inchi yil.) Qurultayning hisabi (noyabr 22-30) (سمرقند: Ozb. Kam. (Balshawiklar) Firqasi Markazqomining Nashri. Tashkent: Ozbekistan Dawlat Nashritatining Birinchi Basmakhanasi، 1926)؛ XX s'ezd 5-kommunisticheskoi partii Uzbekistana. 3 fevralia 1981 goda. Stenograficheskii otchet (طشقند: Uzbekistan، 1981)، ص. 85-86.

(2) Itogi vsesoiuznoi perepisi naseleniia 1970goda. Natsional'nyi sostav naseleniia SSSR, soiuznykh i avtonomnykh respublik, kraev, oblastei i national'nykh okrugov، المجلد 4 (موسكو: «Statistika»، 1973)، 2. 20، 202؛ Chislennost' i sostac naseleniia SSSR. Po dannum Vsesouiznoi perepisi nasleniia 1979 goda (موسكو: Finansy i Statistika، 1984) ص. 71، 110.

الدبلوماسية التي اختلفت عن تلك الموجودة في بخارى وخيوا شبه المستقلّتين لجهة الشؤون الخارجية. في بداية العام 1918، بدأ سكّان آسيا الوسطى يشاركون في خدمة الجمهوريات Jomhoriyatlar الجديدة المتعددة في المنطقة. قام هؤلاء الدبلوماسيون الذين لم يعودوا يمثّلون شخصيةً ملكية، بالمهمات السياسية والثقافية التي لم يكن ليفهمها المبعوثون في العصور السابقة. في العام 1919 الذي شهد مرحلةً أساسيةً للشؤون الدولية في آسيا الوسطى، أصبح عبدالله أولاني (1878-1934) الشاعر المجدد المثقّف بحسب منهج المدرسة الشيوعية والصحافي والكاتب المسرحي من طشقند، نائب مسؤول سياسي ومن ثمّ قنصلاً في أفغانستان المسلمة حيث مثّل بفضل اطلاعه على الإسلام ولغات آسيا الوسطى وعضويته في الحزب الشيوعي، جمهورية تركستان الاشتراكية السّوڤييتيّة السيادية أكثر من سنة تقريباً. تناسبت مجموعة مهارات أولاني وهوياته المفاجئة، مع التنوّع الذي ميّز تركستان ذلك الزمن.

شغل الكاتب البخاري صدرالدين عيني (1878-1954) وظيفةً سيئة في بعثة دبلوماسية خارج بخارى. بصفته شاعراً مجدداً ومدرّساً وعلاّمة طاجيكياً هاوياً لاحقاً وكاتب مذكرات حيوياً وروائياً ثانوياً، دوّن في سيرته الذاتية القصيرة ما يأتي:

لم أقصد بخارى منذ زمن (بما أنّني كنت مسجوناً وجلدت بالسوط في العام 1917 تنفيذاً لأوامر الأمير). لم أشارك مباشرةً في شؤون حكومة جمهورية بخارى البرلمانية الشعبية. إلا أنه بسبب ذلك، لم أرغب في الانفصال عنها كلياً. لأنّه في ظلّ هذه الظروف، كان من الممكن ترك انطباع سيئ عند الآخرين لجهة الثورة البخارية.

بغية تفادي ذلك، أصبح عيني في العام 1921 مستشاراً للقنصلية البخارية في سمرقند (في جمهورية تركستان الاشتراكية السّوڤييتيّة ذات الحكم الذاتي). لقد قال: «إلا أنه لم يكن يوجد فريق عمل دبلوماسي مماثل هناك أو واجبات مطلوبة. بقيت مهمّتي الأساسية، كالسابق، القيام بالأعمال الصحفية والأدبية». ذكرت نسخة سابقة من سيرة عيني الشخصية أنّه عمل من 1921 إلى 1925 في قنصلية wakalatkhana بخارى Bukhara Kh.Sh.J. في سمرقند. في سبتمبر/ سبتمبر 1920، قصد مبعوث من جمهورية خوارزم البرلمانية الشعبية، موسكو رسمياً ليعلم لينين بتأسيس النظام المحكوم من جانب المجددين في جنوب بحر

آرال. بحسب أحد الشهود، تلقّى المبعوث بابا أخون محمّد سليم أوغلي التهاني من لينين الذي قال: «إنّ خوارزم هي البلد الأول في الشرق الذي قام بثورة (اشتراكية)».

ينطبق الأمر عينه على معاصر أولاني - عبد الرؤوف رشيد أوغلي فِطْرَت البخاري، وهو علاّمة إسلامي آخر مدرّب بحسب منهج المدرسة ومدرّس لغات آسيا الوسطى - الذي أدّى أيضاً دوراً في علاقات بخارى الدولية. فِطْرَت الذي يُعَدُّ واضع إستراتيجيات بخاري مجدد شاب بارز سافر كثيراً نحو الشرق الأوسط وعمل مسؤولاً في قنصلية أفغانستان في طشقند قبل سقوط الإمارة البخارية في نهاية العام 1920، قام بنشاطات ثقافية وسياسية بارزة في سمرقند وطشقند اللتين تُعَدَّانِ مركزَي قوّة إصلاحية في جمهورية تركستان الاشتراكية السّوڤييتيّة التي تتمتع بحكم ذاتي. شغل مناصب وزارية عديدة في جمهورية بخارى البرلمانية الشعبية بين العام 1921 و1923، بما في ذلك منصب تشقي إيش لر ناظري (وزير الشؤون الخارجية) 1921 حتّى 1923[1]. في العام 1919، أصدر فِطْرَت تحليلاً مسهباً عن السياسيين الآسيويين الذين فضّلوا موقع روسيا شورى لر حكومتي (الجمهورية الاشتراكية السّوڤييتيّة الفيدرالية الروسية) على سياسات القوى الغربية الأوروبية ومن ثمّ السيطرة على مصر والهند وإيران. كان فهمه للشؤون الدولية مشابهاً جدًّا لذلك المعلن منذ 30 عاماً من جانب القائد الإصلاحي التتاري القرملي إسماعيل باي غاسپيرالي[2]. بما أنّ السياسيين السّوڤييت لم يستطيعوا الوثوق بفِطْرَت ليلتزم من دون تفكير مركزاً إيديولوجيًّا، أجبره الشيوعيون الروس والبخاريون على الخروج من الوزارات الخارجية وغيرها في 25 يونيو 1923 ثم أصدروا قراراً بنفيه من جمهورية بخارى البرلمانية الشعبية.

إنّ تسويغ تحصين المنشآت الدبلوماسية التي تصل أجزاء آسيا الوسطى بعضها ببعض أو بروسيا اختفت في بداية العام 1925 عندما وحّدت إعادة الرصف السياسية أرض

---

(1) ج. بابولاتوف، Chagataizm-Pantiurkizm v uzbekskoi literature (موسكو- طشقند: Ob'edinenie Gosudarstvennykh Izdatel'stvo. Sredneaziatskoe Otdelenie، 1932)، ص. 35-37؛ عبداله رجب بيسون، Turkistan milli hareketleri (إسطنبول: ن.ب. 1943 [عنوان صفحة]، 1945 [الغلاف])، ص. 180.

(2) إدوارد ج. لازيريني، «إسماعيل باي غاسپيرالي (گاسپيرالي)، محاضرة حول الحداثة والروس، ألوورث، طبعة، تتار القرم، صراعهم من أجل البقاء. (دورهام: شمال كاليفورنيا: مجموعة كتب آسيا الوسطى، منشورات جامعة دوك، 1988) الفصل السادس، ص. 149-169.

سمرقند وبخارى وخيوا (عاصمة خوارزم) في أوزبكستان واحدة. ومع زوال القوات المنفصلة لتسيير الشؤون الخارجية، اختفى الحق الرسمي الأخير الذي يرمز إلى سيادة آسيا الوسطى وهويتها المستقل[1].

إنّ الرجال البارزين والمثقفين جدًّا الذين يقودون علاقات جمهورياتهم السيادية والبرلمانية الخارجية، أدخلوا منظاراً مثالياً وواسعاً لآسيا الوسطى إلى عملهم الدبلوماسي. بحسب كتابات عبد الله أولاني وعبد الرؤوف فِطْرَت، دفعتهما صورة بخارى وخوارزم وتركستان حرّة ومستقلة لترك مكتباتهما وشعرهما العزيز والمسارح والمدارس بغية المشاركة في السياسة المحلية والدولية.

أثّرت التغيرات السياسية في آسيا الوسطى بعد العام 1922 في رموز السيادة والهوية في المنطقة تأثيراً بارزاً. إلا أن جمهورية بخارى البرلمانية الشعبية احتفظت بعاصمتها من القرون الوسطى وأتى قادتها في البداية من أهل البلاد. وبفضل العلاقة الوثيقة بموسكو، احتفظ البخاريون برأيهم لجهة العلاقات الخارجية. وبدلاً من التصديق على صلاة الجمعة، حصلوا على موافقة على عقد الاجتماعات الرسمية وعلى دستور رسمي منفصل اقتبس جزء منه عن دستور الجمهورية السّوڤييتيّة الاشتراكية الفدرالية الروسية للعام 1918. وضع قادة بخارى السياسيون دستورهم بحسب الاهتمامات الخاصة بالجمهورية البرلمانية خلال الإشارة إلى الشعب البخاري بكامله عوضاً عن طبقات مختارة من الشعب، أي أنّهم أهملوا التمييز الطبقي الذي اعتمده الروس والشيوعيون، كما أكّدوا وجود الجنسية البخارية. في البند 2، يشير النظام التأسيسي إلى «انتقال السيطرة على الحكومة إلى أيدي المجموعة العرقية البخارية (خلق) بعد سقوط قوة الأمير (في العام 1920).» أمّا في البند 26 فيذكر حكم مفاجئ أيضاً الحاجة المتمثلة بـ «عدم وجوب تعارض للتشريعات التي

---

(1) Adabiyat khrestomayiyasi (طشقند: Ozdawnashr، 1933)، ص. 371؛ بيغالي قاسيموف، «Aq tanglar kuychisi. Abdulla Awlaniy tughilan kunning 100 yilligiga»، Sharq yulduzi، رقم 8 (1978): 217، فِطْرَت: Sharq siyasati، الكاتب عبد القادر مراد (n.p.: Tarqatguchi [موزع])، Yash Bukharaliar Qomitasining Nashriyat Shu'basi، 1919)، ص. 45؛ س. أييني، Qisqacha tarjimai halim (طشقند: OzSSR Dawlat Badiiy Adabiyat Nashriyati، 1959)، ص. 32؛ إ.م. مؤمنوف، طبعة، Istoriia Khorezma. S drevneishikh vremen do nashikh dnei (طشقند: Izdatel'stvo «Fan» Uzbekskoi SSR، 1976)، ص. 22.

تصدرها الجمهورية مع قواعد الإسلام». يضاف إلى هذه التفاصيل ووجود الوثيقة، أنَّ علم الدولة قُدِّم رمزاً إضافياً لجمهورية بخارى الحديثة.

ميّزت الممارسات والعادات الاضافية هوية بخارى المنفصلة[1]. ففي العام 1927، بعد مرور ثلاثة أعوام على تصفية السلطات الروسية لجمهوريات بخارى وخوارزم وتركستان، صدرت القوانين التأسيسية المعتمدة من نماذج الجمهورية السّوڤييتيّة الاشتراكية الفدرالية الروسية تحت عنوان «قانون: الدستور الأساسي لجمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة.» مع القوانين المنسوخة في السجلّ القانوني، نشرت الحكومة 1500 نسخةً فقط باللغة الأوزبكية و750 نسخةً باللغة الروسية. إنّ هذا القانون الذي صدر في العاصمة سمرقند أمّن في المادة 112 العلامة الأولى من أصل ثلاث علامات على هوية جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة. ظهر أوّلاً رمز الذراعين الجديد – شعاع الشمس الذهبي والمطرقة الفضية والمنجل مع المسكات المتقاطعة المتدلية المحاطة بإكليل من حزم القمح عن اليمين وأغصان القطن مع الأزهار واللوز عن اليسار مرسومةً على خلفية بيضاء. يضاف إلى ذلك، أنَّه حمل شريط أحمر الأحرف الأولى الأوزبكية: (Oz.I.Sh.J.) Ozbekistan IjtimaI Shoralar Jumhoriyati): جمهورية أوزبكستان الاشتراكية البرلمانية مع الأحرف الروسية UzSSR. على اليمين فوق رأس سنابل القمح يتضمّن التصميم باللغة الطاجيكية Jumhuriyatu Shorahai Ijtimai Ozbekistan (J.Sh.I.Oz.). أمّا في الأعلى، بين رؤوس سنابل القمح وأغصان القطن فترتفع نجمة حمراء تتمتع بخمس زوايا وخطّ محدّد ذهبي. وترد العبارة الآتية باللغة الأوزبكية على اليمين والطاجيكية على اليسار: «يا عمّال العالم اتّحدوا!» مطوّقةً الذراعين بالكامل. وترد العبارة عينها في الأسفل (انظر الرسم 1.17).

إنّ النسختين الروسية والأوزبكية عن الدستور الأوزبكي اللتين نشرتا في العام 1927 لم تذكرا الكلمات الطاجيكية في هذه الشعارات وألغتا البند 69 الذي تمنع أحكامه

---

(1) كونستانتين. أرخيبوف، «Sovestkoe pravovoe stroitel'stvo. Bukharskaia narodnaia Sovetskaia Respublika (Obzor Konstitutsii)»، Sovetskoe pravo، المجلد 4 (1923): 134-37؛ تيمور كوكا أوغلو، «وجود القومية البخارية في الماضي القريب»، ألوورث، طبعة، المسألة القومية في آسيا الوسطى السّوڤييتيّة (نيويورك: بريغر، 1974)، ص. 151-58.

أحداً من تعديل أراضي جمهورية طاجيكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة ذات الحكم الذاتي (Tajikistan Mukhtariyatlik Ijtimai Shoralar Jumhoriyati) من دون موافقة Taj. M. Sh. J. (جمهورية طاجيكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة). هل أوحى عدم التماسك هذا أنّ قادة موسكو سيغيّرون وضع جمهورية طاجيكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة ذات الحكم الذاتي قريباً؟ في 16 أكتوبر/ أكتوبر 1929، فصلوا جمهورية طاجيكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة السيادية عن أوزبكستان وحوّلوها إلى جمهورية اشتراكية سوڤييتية، تضرب مجدداً الهوية الإقليمية الأوزبكية. إنّ تحوّل طاجيكستان السّوڤييتيّة قطع تقريباً دروب المواصلات السطحية الأساسية التي وصلت قوقان وأنديجان ووادي فرغانة بالقسم الغربي ممّا يُعرف حالياً بأراضي جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة. حدث هذا الأمر عندما سمح الساسة الروس لجمهورية طاجيكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة بأن تضمّ في حدودها مع أوزبكستان مدينة خوجه ن الجليلة (1936، لينين أباد) والأراضي المحيطة بها.

لم تقترح هذه الوثائق أيّ عبارات روسية أو طاجيكية للعلم الذي يُعَدُّ الرمز الثاني للسيادة. أمّا البند 113 من الدستور فدعا لاعتماد علم لجمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة يحمل مستطيلاً أحمر على زاويته اليسرىً كُتب بالخطّ الذهبي بالقرب من السارية في الأعلى الأحرف الأوزبكية: Oz.I.Sh.J. كما هو وارد في شعار النبالة. أمّا البند 114 فحدّد أنّ سمرقند هي عاصمة جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة، مكمّلاً الرموز التعريفية الثلاثة التي انطلقت بها الجمهورية المتحدة الجديدة[1].

---

(1) Ozbekistan Ijtima'i Shoralar Jomhoriyati Ishchi wa Dihqan Hokomatining qanon wa boyrpqlarining yighindisi، رقم 24 (6 أغسطس، 1927)؛ 647-50، 664-65؛ Ozbekistan Ijtima'i Shoralar Jomhoriyatining qanon asasi (kanstitotsya)si n.d, n.p.: Iz-vo pri Upr. Del. SNK UzSSR. [وصل من مكتبة الكونغرس الأميركي، 1927])، ص. 16-19، 31-31؛ Uzbekskoi (osnovnoi zakon) Konstitutsiia Sovestkoi Sotsialisticheskoi Respubliki (سمرقند: Izdanie Upravelniia Informatsiei TsIK I SNK UzSSR، 1927)، ص. Xii-xiii، xx؛ ب. أ. أنتونينكو، طبعة، Istoriia tadzhikskogo naroda، المجلد 3، الكتاب 1 (موسكو: Izdatel'stvo «Nauka»، 1964)، ص. 156-57، 216-17.



الرسم 1.17: الختم الرسمي لجمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة. ناسيونالنايا غوسودارستفينوست سويوزنيخ ريسبوبليك 1968.

كذلك تغيّرت الدبلوماسية. في الإنجازات التحفيزية والثقافية، كان الدبلوماسيون البخاريون والخوارزميون والتركستانيون كأولاني وفِطْرَت في العشرينيات متفوقين على أولئك الوسط آسيويين الذين تبعوهم إلى مجال العلاقات الخارجية بعد منتصف القرن العشرين. فالدبلوماسي المجدد الذي كان يرفض التعبير المباشر عن جنسيته الأوزبكية في السياسة المحلية وخارج حدود وطنه الأم، لم يمثّل جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة بل الاتحاد السّوڤييتي. إلا أن القيادة السّوڤييتيّة استغلّت ظهور دبلوماسيي آسيا الوسطى وهويتهم العرقية بما في ذلك العلاقة المتبقية مع الإسلام المرفوضة محلياً، في المهمات الخارجية. في الأمم المتحدة وفروعها أو في العواصم الخارجية، استخدمت موسكو الوسط آسيويين لتعرض الأهداف الروسية في البلدان المسلمة وغيرها من البلدان الشرقية. على عكس مبعوثي جمهوريتي بخارى وخوارزم الشعبيتين المجلسيتين في العشرينيَّات، كان من الممكن أن يكون دبلوماسيو آسيا الوسطى في نهاية القرن العشرين غير مرغوب فيهم شخصياً في وطنهم الأمّ أوزبكستان.

نورالدّين أ. محيّي الدينوف (ولد في العام 1917)، محارب أوزبكي مخضرم في الجيش الأحمر في الحرب العالمية الثانية وعضو في الحزب منذ العام 1941، عكس آسيوية الاتحاد السّوڤييتي خلال مهمّاته في البلدان الشرقية المستقلّة كالهند وإندونيسيا في ظلّ مسار واضح الخطورة في السياسة السّوڤييتيّة. في الفصل الخامس عشر المعنون «الإنتليجنسيا»، أشرنا إلى أنّه بلغ القمّة تقريباً في التسلسل الهرمي في جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة واتحاد الجمهوريات الاشتراكية السّوڤييتيّة في الخمسينيات والستينيات (رئيس مجلس الوزراء في أوزبكستان من 1951 إلى 1955، والأمين العام في حزب أوزبكستان الشيوعي من 1955 إلى 1957، وأخيراً أمين عام وعضو في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي للاتحاد السّوڤييتي من 1957 إلى 1961. كما أنّه سمي لشغل مناصب عديدة أخرى قبل ذلك). إلا أنه في شهر فبراير/ فبراير 1968 نفته السلطات الروسية من جمهوريات الاتحاد الاشتراكي السّوڤييتي خلال تعيينه سفيراً في سوريا بعد حرب سوريا المأسوية مع إسرائيل بمدَّة قصيرة. أبقته وزارة الشؤون الخارجية التابعة لجمهوريات الاتحاد الاشتراكي السّوڤييتي، في دمشق بصفته الدبلوماسي السّوڤييتي الأعلى حتّى العام 1979، فتابع من منصبه هذا

نزاعاً عسكرياً آخر نشب بين مصر وإسرائيل وسوريا في ظل تدخّل سوڤييتي كبير في شؤون الشرق الأوسط[1].

لم يمنح واضعو دستور أوزبكستان الأوائل (1972) جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة أي حقّ لإدارة الشؤون الدبلوماسية بنفسها. إلا أنه خلال الحرب العالمية الثانية قام سياسيو اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السّوڤييتيّة الخائفون، بإجراء تصالحي ودفاعي فأضافوا هذا الحقّ على الامتيازات الأخرى التي تتمتّع بها جمهوريات الاتحاد. في الثمانينيات، قام رئيس المجلس الأعلى في جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة وحدّد نشاط جمهورية الاتحاد الشرقية مبدئياً خلال وزارة الشؤون الخارجية Tashqi Ishlar Ministrligi في جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة. أعاد دستور جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة الجديد (1978) تأكيد الأحكام السيادية المذكورة في نسخ سابقة من القانون. إنّ هذه البنود التي لم يتم تنفيذها مبدئياً، تؤكّد أنّ اللجنة التنفيذية الدائمة في مجلس جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة الأعلى يملك الحقّ «في تعيين ممثلين دبلوماسيين واستدعائهم لجمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة في الدول الخارجية» و«قبول أوراق الاعتماد وكتب استدعاء الممثلين الدبلوماسيين المعتمدين للدول الخارجية.» (البندان 30 ز، 30 إي. 1937 المعدّلان في 5 يونيو/ يونيو 1948؛ 1960). أضاف القانون الأخير حقّ مجلس جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة الأعلى بتصديق الاتفاقيات الدولية أو ردّها «وتعيين ممثلين دبلوماسيين ودعوتهم إلى المنظمات الدولية لأهدافها الخاصة» (البند 112، الفقرات 13-15، 1978). على الرغم من أنّ حقّ الجمهورية الاتحادية في إدارة شؤونها الخارجية بقي حبراً على ورق خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها. بقي منصب وزير خارجية جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة مشغولاً نظرياً مبدئياً لمنح الحقوق السيادية والتعبير عن هوية أوزبكستان المشتركة الخاصة.

في 31 مارس1985، وافقت السلطات السياسية في جمهورية أوزبكستان الاشتراكية

---

(1) «Sekretari Tsental'nogo Komiteta KPSS: Nuritdin Akramovich Mukhitdinov»، Izvestiia، 22 ديسمبر، 1957، ص. 1، Pravda، 13 فبراير/ فبراير، 1968، Who's Who in the USSR 1965/ 66 (من سكن جمهوريات الإتحاد السّوڤييتي) (نيويورك: Scarecrow Press، 1966)، ص. 571.

السّوڤييتيّة على تعيين رفيق ن. نيشانوف (المولود في العام 1926) وزير خارجية جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة. خلال اختيار رجل سياسي أوزبكي بارز ناشط في الخدمة السّوڤييتيّة الدبلوماسية، بدا أنّهم يربطون الجنسية مع النسخة السّوڤييتيّة عن سيادة الجمهورية الاتحادية المحلية وتمثيل الشؤون الخارجية. على الرغم من ذلك، طرحت مهنة نيشانوف السابقة في أوزبكستان أسئلةً عديدةً حول مناسبته وتأثيره على أنَّه رمز لسيادة أوزبكستان وهوية مجموعتها. يضاف إلى ذلك أنّها اقترحت أنّ الأخلاقيات والقيم القديمة في هذه المنطقة قد تؤثّر في العلاقة القائمة بين القائد وأتباعه في آسيا الوسطى وتعكس من ثمَّ شرعية جنسية معينة. بدأت سيرة نيشانوف السياسية بدءاً واعداً. فانتقل من مناصب إقليمية ليصبح في العام 1963 سكرتير المكتب السياسي الدائم للجنة المركزية في حزب أوزبكستان الشيوعي. في الوقت عينه، أصبح عضواً في المكتب السياسي لمجلس جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة الأعلى وسكرتير اللجنة المركزية في مدينة طشقند. بحلول منتصف العام 1969، ترأّس نيشانوف النائب في جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة لجنة الاقتراحات التشريعية في مجلس الجنسيات التابع لمجلس اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السّوڤييتيّة الأعلى في موسكو. بفضل هذا المنصب، رفع تقارير إلى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السّوڤييتيّة وجمهوريات الاتحاد عن التغييرات في التشريع العمّالي الإصلاحي بما في ذلك قانون يتعلّق بالسجن ما قبل المحاكمة. وبدا أنّ ارتقاءه سيستمرّ مدّة سنة إضافية، فخلع السياسيون السّوڤييتيون هذا الأوزبكي البارز من مناصبه العديدة وعيّنوه سفيراً للجمهورية الاشتراكية السّوڤييتيّة المتحدة في سريلانكا وجزر المالديف الجنوب آسيوية. أفادت مصادر المهاجرين بأنّ نيشانوف استخدم منصبه في حكومة مدينة طشقند حيث عمل رئيسَ بلدية تقريباً لقبض دفعات مالية ضخمة من أشخاص يائسين للعثور على منازل في منطقة طشقند[1]. إن كان هذا الأمر صحيحاً، فلا يمكن لهذا السياسي أن يطالب باحترام ناخبيه أو يلقى إعجاب محيطه العام والسياسي،

---

(1) دائرة موظفي وزارة الشؤون الخارجية في جمهوريات الإتحاد السّوڤييتي: مساعدة في المراجع (واشنطن: وكالة الإستخبارات المركزية، سبتمبر 1985)، ص. 22؛ Pravada، 12 يوليو، 1969، ص. 3؛ Who`s Who in the USSR، 1965/ 66، ص. 600؛ رفيق ن. نيشانوف، «جمهوريات الإتحاد السّوڤييتي مع السلام والأمن»، Ceylon Daily News (أخبار سيلون اليومية)، 6 نوفمبر/ نوفمير 1971، ص. 11-12، تتضمن صور نيشانوف، TASS، 3 أغسطس 1985، نيويورك تايمز، 4 أغسطس 1985، ص. 11.

الذي لطالما رغب فيه الحكّام الوسط آسيويون. لربّما تكون السياسة شجعت على تخفيض رتبته المؤقّت، بما أنّه عاد وترفع بسرعة ليشغل مناصب سياسية أعلى كسكرتيرعام في حزب أوزبكستان الشيوعي بعد وفاة شرف ر. رشيدوف والفضيحة التي لحقت به، كما تقاعد خليفته عثمان خوجه يف السريع في طشقند وتولّي ميخايل س. غورباتشيف الحكم في موسكو.

استخدم اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السّوڤييتيّة البند 112 من دستور جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة للسماح بإرسال مواطني آسيا الوسطى إلى المؤتمرات والاجتماعات في الخارج، الأمر الذي عدَّهُ مفيداً لسياساته. عمل د. رايس أ. توزمحمدوف مُتخصِّصاً أوزبكيّاً في الشؤون القانونية الدولية في معهد اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السّوڤييتيّة للاقتصاد العالمي والعلاقات الدولية، كليّة العلوم. إنّ أحد أعماله المنشورة تحت عنوان «دراسة السيادة الوطنية»، يصله وصولاً عرضيًّا فقط بهوية مجموعة الجنسية:

تنبثق السيادة الوطنية عن مجموعة حقوق الوطن لجهة الاختيار الحرّ للنظام الاجتماعي والسياسي والأراضي المتكاملة والاستقلال الاقتصادي، واحترام تقاليده وثقافته وشرفه الوطني وكرامته، كما المساواة الكاملة مع الأوطان الأخرى والمجموعات العرقية، مع الحقوق الأخرى المحقّقة والمحمية في ظلّ الديمقراطية الأصلية على طريق التطوّر الاجتماعي لمصلحة الشعب العام، مع التوجّه نحو إحلال السلام على الأرض والصداقة وتقارب المجموعات العرقية المختلفة.

تفادى العالم المذكور الاستقلال السياسي المترتّب عن الأعمال السيادية وركز على طريقة بروز السيادة الوطنية، فتجنّب السؤال الاساسي المطروح حول طريقة العمل من دون التدخّل في اسم الجنسية ومصالحها. من المستبعد أن يتمكن الكيان السياسي المتميّز بتعريفٍ للسيادة الوطنية يقتصر على بعض النظم السياسية وغير المؤثّرة مبدئياً، من عكس أي صورة وطنية تعريفية. غالباً ما مثّل د. توزمحمدوف المقيم في موسكو، اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السّوڤييتيّة في الخارج بدلاً من موطنه الأم الوسط آسيوي. بصفته مبعوثاً سوڤييتياً إلى منظّمة الوحدة الأفرو-آسيوية في القاهرة، حضر جلساتها أينما انعقدت حول العالم. في إحدى المناسبات الواقعة في 12 يونيو/ يونيو 1978 في مدينة نيويورك، شكّل د. توزمحمدوف أحد الرجال السنّة المبعوثين من جانب منظّمة الوحدة

الأفرو-آسيوية إلى الجلسة العاشرة من الجمعية العامة في الأمم المتحدة المخصّصة لدعم السياسة السّوفييتيّة الخارجية المتمثّلة بنزع السلاح من البلدان غير الشيوعية من دون تطبيق هذا الأمر في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السّوفييتيّة. أتى مبعوثو منظّمة الوحدة الأفرو-آسيوية الآخرون من العراق وقبرص وأنغولا وسريلانكا ومصر. لذا وجد الدبلوماسي السّوفييتي الأوزبكي نفسه مع مجموعة آسيوية خارج اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السّوفييتيّة، لكن مع اتحاد سوفييتي عرقي غامض إقليمياً فيها. لم يساعد هذا الموقع آسيا الوسطى أو أوزبكستان على تقديم صورة مجموعة خاصة بها[1].

كشف دستور جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوفييتيّة للعام 1978 (انظر الرسم 2.17) عن إضافة وتغيرات عديدة في هذه الرموز. أصبحت طشقند عاصمة جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوفييتيّة. وتغيّر اسم القانون التأسيسي إلى Ozbekistan Sawet Satsialistik Respublikasining Kanstitutsiyasi (Asasiy Qanuni (أي قانون أساسي)، واعتمدت الكلمات الروسية أو الأوروبية بدلاً من أغلبية كلماته الوسط آسيوية السابقة. كما أضاف كتّاب الدستور نشيداً رسمياً أوَّلَ مرَّة. في 20 أبريل/ أبريل 1978، في اليوم التالي لإعلان المجلس الأعلى في جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوفييتيّة قبوله بالدستور الأوزبكي الجديد، أصدرت اللجنة التنفيذية الدائمة قراراً يفيد بأنّ جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوفييتيّة ستتمتّع من الآن فصاعداً بنشيد وطني كما ورد في البند 180 من الدستور. في يوم نشر القانون التأسيسي من جانب اللجنة السّوفييتيّة العليا، حملت الكتيبات المطبوعة كلمات (من تأليف تيمور فتّاح وتعديل تراب تولا) وألحان (من تأليف موتال بُرهانوف) النشيد الجديد. لم تُذكر النسخة الأولى من الأغنية أبداً في الدساتير الأوزبكية. هي التي

---

(1) الدستور (القانون الأساسي) لجمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوفييتيّة في 23 فبراير 1937، كما عدل في 25 يونيو- 1948 (نيويورك: المعهد الأميركي الروسي، أبريل 1950)، ص. 6؛ osnovnoi) Konstitutsiia (Asasiy qanuni) Uzbekskoi Sovestkoi Sotsialisticheskoi Respublikasining Kanstitutsiyasi (zakon، Sawt Ozbekistani، 20 أبريل 1978، ص. 3. ر. خ. محمدوف، Prezidium Verkhovnogo Soveta Soiuznoi Respubliki (طشقند: Izdatel'stvo «Fan» UzSSR، 1980)، ص. 112؛ A.A.P.S.O. (اختصار لمنظمة التضامن مع الشعوب الآسيوية - الأفريقية في القاهرة، 1978)، ص.2؛ ر. أ. توزمحمدوف، Natsional'nyi suverenitet (موسكو: Izdatel'stvo Instituta Mezhdunarodynkh Otnoshenii، 1963)، ص. 59. - أبريل Uzbekskoi Sovestkoi Sotsialisticheskoi Respublikasining Kanstitutsiyasi (zbekistaninovnoi zakon (Asasiy qanuni)يونيو- 19

كانت تبدأ بالآتي: «في أرض المجالس» وتخاطب في اللازمة «أنت أرضي الأمّ المشعّة في الشرق، التي تسعين إلى الكمال». على عكس المقطع الثالث الرسمي من نشيد العام 1978 الذي اعترف بالشيوعية والراية السّوڤييتيّة اللتين تقودانهم نحو الأمام، عزا النشيد السابق التقدّم إلى العلم: «يبدو مسارنا منيراً بفضل شعاع العلم والمعرفة». تملّق النشيد السابق ستالين قائلاً إنَّهُ أرشدهم إلى طريق الحريّة azadlik وقد استخدمت هذه الكلمة بالطريقة عينها في كتابة النشيد الجديد. بما أنّ اللجنة التنفيذية في جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة قلّلت من شأن أمين عام الحزب ستالين، لم يتمكّن الشعب أكثَرَ من عشرين عاماً من ترديد كلمات النشيد الأوزبكي؛ فالموسوعة الأوزبكية السّوڤييتيّة مثلاً (1972) طبعت اللحن وحذفت الكلمات. أمّا النسخة الأخيرة فاستعاضت عن اسم ستالين باسم لينين في بيتي شعر. فالبيت الأول يقول:

يا أيها الشعب الروسي، فلنحيّ أخانا الكبير العظيم

فلنحيّ قائدنا الحكيم الخالد، لينين العزيز

لقد أظهرت لنا طريق الحريّة

فوجد الأوزبكيون المجد في أرض المجالس.



БУТУН ДУНЁ ПРОЛЕТАРЛАРИ, БИРЛАШИНГИЗ!

СОВЕТ ЎЗБЕКИСТОНИ

ЎЗБЕКИСТОН КП МАРКАЗИЙ КОМИТЕТИ, ЎЗБЕКИСТОН ССР ОЛИЙ СОВЕТИ ВА МИНИСТРЛАР СОВЕТИ ОРГАНИ

20 апрель 1978 йил, пайшанба

ЎЗБЕКИСТОН СОВЕТ СОЦИАЛИСТИК РЕСПУБЛИКАСИНИНГ

КОНСТИТУЦИЯСИ

(АСОСИЙ ҚОНУНИ)

ЎЗБЕКИСТОН СОВЕТ СОЦИАЛИСТИК РЕСПУБЛИКАСИ ОЛИЙ СОВЕТИНИНГ

ДЕКЛАРАЦИЯСИ

I. ЎЗБЕКИСТОН ССР ИЖТИМОИЙ ТУЗУМИ ВА СИЁСАТИНИНГ АСОСЛАРИ

1 боб

СИЁСИЙ СИСТЕМА

2 боб

ИҚТИСОДИЙ СИСТЕМА

الرسم 2.17 الدستور الجديد لجمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوفييتيّة، Sawet Ozbekistani، 20 أبريل، 1978.

اتّخذت هويّة المجموعة أشكالاً وصفية في هذه الأغنية الرسمية، بما أنّ المؤلفين استخدموا الصفة الشخصية العرقية «أوزبكيون» في أحد الأبيات واسم الموقع الأرضي أوزبكستان في اللازمة. أمّا نشيد العام 1978 فأشار إلى المجالس في بيتين مع اللازمة وذكر الشيوعية والشعب الروسي في البيتين عينهما. إلا أن الكاتب الذي يلمّح ربّما إلى وجوده المؤقّت حذف اسم جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة من الأغنية. وصفت الأسطر باستمرار الوطن الأمّ من دون استخدام كلمة وطن watan البتَّة أرضاً مشبعة بالشمس serquyash olka وأشار إلى أن التراب هو كنز tupraghing khazina. أمّا النشيد السابق فعكس صوراً حسيّة لبلد الأوزبكيين تثير الذكريات أكثر من النشيد الجديد الذي تفادى أيضاً إظهار شغف معيّن بمكان مجموعة العرق الأوزبكي أو إنجازاته أو تاريخه، وركّز على تبعية أوزبكستان المزدوجة للروس والاتحاد السّوڤييتي. من هذا المنظار، لم تحتوِ الأغنية إلاّ على القليل من القيم الجوهرية التي تفرّق الأوزبكيين عن غيرهم. لكن لجهة تشكيله غطاءً مزركشاً لأسلوب سيادة الاتحاد السّوڤييتي، قدّم رمز هوية رسمياً آخر. لذا قد يتمكّن بهذه الطريقة من المساعدة على تركيز الوعي الذاتي لدى مجموعات الأوزبكيين الجدد[1].

نظر المفكرون الأوزبكيون إلى رموز هوية المجموعة الرسمية هذه من دون حماسة كبيرة. بينما قاد حزب جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة والمسؤولون الحكوميون الشعب خلال العادة الرسمية لقبول الوثيقة والرموز المفروضة. طالب العلماء المحليون بالثبات على هوية المجموعة بصلابة أكبر. أمّا في العام 1977، فقد نادى ثلاثة مؤرخين أوزبكيين مثقفي وطنهم للنظر في ما دعاه الإيديولوجيون نشوء عرق المجموعة الأوزبكية. قالوا: «إنّ إحدى المهمات الأساسية في مجال البحث الإثنولوجي كانت التعلّم الانضباطي المترابط عن النشأة العرقية لمجموعة الأوزبك العرقية.(خلق).» إلا أن علماء أوزبكيين آخرين استمروا بتفحّص ماضي آسيا الوسطى البشري المعقّد، مناضلين لوصل التكاثر

---

(1) «Ozbekistan sawet satsialistik respublikasining gimni»، Sawet Ozbekistani، 20 أبريل، 19778)، ص. 1/ و.و. غروزا وأ.أ. عزيزوف، Ozbek Tili. Rus maktablarining 9 wa 10-inchi sinflari uchun oqish kitabi (طشقند: OzSSR Dawlat Oquw-Pedagagika Nashriyati، 1955)، ص. 129؛ «Gimn»، Ozbek sawet entsiklapediyasi، المجلد 3 (طشقند: Ozbekistan SSR Fanlar Akademiyasi، 1072)، ص. 344-45.

القبائلي السابق بالتكوين العرقي أو العنصري لأوزبكيي يومنا هذا[1]. لم يستطيعوا القيام بذلك إلاّ خلال الاجتماع بعلماء الإثنوغرافيا في مجالات التاريخ والآثار والأنثروبولوجيا واللغات والأدب والفنّ وغيرها من العلوم. لذا فنسخة السّوڤيتيين المميزة عن تاريخ الأوزبكيين وأصلهم العرقي لم تحظَ بعد بأسس قويّة. ويدلّ هذا على اعتراف بأنّ هوية المجموعة الأوزبكية ليست مرضيةً بعد من وجهة نظر العالم أو الإيديولوجيين أيضاً. إنّ البحث الجديد بطبيعة القواعد عينها التي استخرجت منها السلطات العلماء، لم يتمكّن من تفادي الأخذ بالاعتبار النواحي الدقيقة وغير الملموسة العديدة في السِّيَر الذاتية والتصرفات والأفكار التي يتمتّع بها الشعب الذي يسمّونه بالأوزبكي.

(1) هـ. تورسونوف، م. أخونوف و ر. نورولين، «Ozbekistanda tarikh fanining actual problemalari»، Ozbekistan kammunisti، رقم 6، (يونيو 1977): 66-72، 70-71؛ ك. ش. شانيازوف، «K vopruso ob uchastii tiurkshikh plemen tsentral'noi Azii iushnoi Sibri v etnogeneze uzbekskogo narodda»، Isroriko-kul'turnye kontakty narodov altaskoi iazykovoi obshchnosti. Tezisy dokladov XXIX sessi postoiannoi mezhdunarodnoi altaisticheskoi Koferentsii (PIAC). 1. Tashkent, sentiabr', 1969 g. Istoriia, literature, iskusstvo (موسكو: Akademiia Nauk SSSR. Institut Vostokovedeniia، 1986)، ص. 70-73.

الفصل الثامن عشر: الأوزبكية

الأوزبكيّة: مصطلح يشمل العادات والتقاليد الخاصة بسكّان أوزبكستان
(ز.م معروفوف 1981)

زهرة الشرق هي أوزبكستان

(خمراقول رضا Hamraqul Riza، الأغنية الثالثة من ملحمة المدح التي تحمل اسم «النهر الأزرق الشاحب» Pale Blue River، 1983)[1]

أنا أيضاً أغني لتلك الأرض وأعشقها

أنا أيضاً أمجد أرض دياري أوزبكستان

أوزبكستان يا دياري، أوزبكستان يا دياري.

(كلدي قديروف Keldi Qadiraw، 1985)[2]

بعد مرور عقود منذ أن أسّست السلطات السّوڤييتيّة جمهورية تركستان الاشتراكية السّوڤييتيّة التي تتمتع بحكم ذاتي في العام 1981، فقد سكّان جنوب آسيا الوسطى ما تبّقى لهم من أشكال متفّق عليها حول السيادة، وتغيّرت مفاهيمهم التقليدية حول المجتمع تغيّراً كبيراً. وللتعويض عن هذه الخسارة، اكتسبوا أعرافاً وتقاليد بديلة شهدت تباعاً انحلالاً وتهميشاً. وفي خلال المدَّة عينها، سعى سكّان أوزبكستان إلى البحث عن وسائل أخرى للتعبير عن مفهومي الجماعة والمكان وترسيخهما بدلاً من الاعتماد على الأناشيد الرسمية الميتة والشعارات المنسوبة إليها، من خلال العمل على التأثير في المناصب القيادية ذات المدلول الوطني.

بعد أن أدرك سكّان أوزبكستان أن التجمّع الإثني لا ينجح في ظلّ غياب وجود بشري موحَّد في الوسط، سعوا إلى تركيز القيم المجتمعيّة والأخلاقيات في شخص القائد،

---

(1) همرقول ريزا Hamraqul Riza، Zangari darya. She'rlar (طشقند: Ozbekistan LKSM Makaziy Kamisteti "Yash Gwariya" Nashriyati، 1983)، ص. 35.

(2) كلدي قديروف Keldi Qadiraw، «أوزبك دياري»، Ozbekistan adabiyati wa san'ati، الأول من فبراير 1985، ص. 4.

ولاسيّما إبّان ما قامت به موسكو من حملات تطهير إثنية أدّت إلى قتل قياديين اثنين من سكّان أوزبكستان الأصليين، وهما أكمل إكراموف وفيض الله خوجه، في أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين، وتصفية ثلاثة رؤساء حكومة مختلفين أوزبكستانيين، خلفاء لخوجه في منصب رئاسة مجلس الوزراء، «بصفتهم أعداء الشعب»، مما أثار الرعب في صفوف السياسيين والنخبة الفكريّة على اختلاف مراكزهم الاجتماعية. وقد أدّى القمع السياسي في أوزبكستان مع الشلل الحكومي والثقافي، إلى اهتزاز الهوية الوطنية من خلال توتير العلاقة الحساسة بين القادة الأوزبكيين وشعبهم. وبين العامين 1938 و1956 انمحت هوية الجماعات الأوزبكية حقيقةً، وذلك بعد التطوّر الطفيف الذي شهدته هذه الهوية حتى ذلك الحين. أمّا السبب، فيعزى جزئياً إلى التهديد والاقتتال اللذين يولّدهما وجود مجموعات من الأحزاب الشيوعية الأوزبكية، وأعضاء مجلس وزراء جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية ورؤساء اللجنة التنفيذية الدائمة للمجلس الأعلى في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية، الأمر الذي كاد يضمن ثباتهم السياسي والإثني[1].

بعد أن أسهم انعقاد الاجتماع العشرين للحزب الشيوعي في الاتحاد السّوڤييتي في تهدئة الأصداء القاسية عن ستالين، أدّى غياب نظام سياسي اقتصادي نزيه يؤمن توازناً في السلطات إلى ممارسة التعسف في داخل جمهورية أوزبكستان وخارجها. في هذا السياق، يستشهد سكّان آسيا الوسطى بمثل يادگار س. نصرالدينوفا (المولودة سنة 1920)، التي أصبحت إحدى أبرز النساء السّوڤييتيات في آسيا الوسطى اللواتي طبعن سياسات القرن العشرين. وبين أربعينيات وسبعينيات القرن الماضي، عرفت نصرالدينوفا حياة مهنية حافلة، إذ تبوّأت مناصب سياسية رفيعة في كلّ من الاتحاد السّوڤييتي وأوزبكستان. ففي العام 1956، أصبحت عضواً في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السّوڤييتي، وبين العامين 1959 و1970، أصبحت رئيسة مجلس الإدارة في المجلس الأعلى لجمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية. أما بين العامين 1970 و1974، فقد ترأست مجلس القوميات في المجلس الأعلى للاتحاد السّوڤييتي. وكان من نتيجة ذلك أن تمكنّت نصرالدينوفا من أداء دور مهم في السياسة الدبلوماسيّة للاتحاد. وفي العام 1972،

(1) مايكل ريفكين، سياسة القوميات السّوڤييتيّة وبنية الحزب الاشتراكي في أوزبكستان. دراسة تتناول الوسائل التي اعتمدها الحكم السّوڤييتي، 1941-1946 (أطروحة دكتوراه من جامعة كولومبيا، 1960) ص. 57، 173، الجدول 1.

قام الرئيس ريتشارد نيكسون بزيارة إلى الاتحاد السّوڤييتي حيث دعا نصرالدينوفا إلى عشاء في مبنى السفارة الأميركية في موسكو. وفي أبريل 1974 استقبلت السيناتور إدوارد كينيدي في أثناء تولّيها مناصبها السياسيّة وهو في زيارة إلى مبنى الكرملين (انظر الصورة 1.18). ومع ذلك، حين نشرت الصحف لائحة المرشحين النهائية لمقاعد المجلس الأعلى في منتصف العام 1974، لم يرد اسمها من بين المرشحين. وخلافاً لكل من محيي الدينوف ونيشانوف، وهما أيضاً من بين الزعماء غير المرشَّحين لمقاعد المجلس الأعلى، واللذين تمكّنا من البروز على الساحة الديبلوماسية، حافظت على مقعدها في داخل الاتحاد السّوڤييتي حيث أوكلت إليها بعض المهمَّات الصغيرة، إلا أنها خسرت مركزها في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية. وعلى إثر إقصائها من منصبها الأساسي وانتشار فضيحة طالت اسمها، عمد محرّرو Uzbek Soviet Encyclopedia إلى إنكار واقع أنّ نصرالدينوفا ولدت في بلدة قوقان وتجاهلت مسيرتها السياسية الطويلة في جمهورية أوزبكستان، وذلك من خلال شطب اسمها من الأرشيف. ومن دون أي إعلان، تحوّلت هذه الشخصيّة السياسية البارزة إلى شخصيّة هامشية بسبب التدخلات الخارجية[1].

(1) Zasedaniia Verkhovnogo Soveta SSSR، deviatogo sozyva (25-26 iiulia 1974 g. pervaia sessia) Stenograficheskii otchet (موسكو: Izdanie sovetskaia entisklopedia، المجلد 17، المجلد 5 (طشقند: Ozbekistan SSR Fanlar Akademiyasi، 1976)، ص. 55.



الصورة 18.1 يادگار س. نصر الدينوفا، رئيسة مجلس القوميات في المجلس الأعلى لاتحاد الجمهوريات السّوڤييتيّة، تستقبل السيناتور إدوارد كينيدي في أبريل/ أبريل 1974.

أسهم التبديل السريع الذي طال منصب السكرتارية الأولى للحزب الشيوعي الأوزبكي بعد العام 1937 في شلّ صاحب المنصب في أثناء مدّة شغله وظيفته. وعلى الرغم من الاستقرار السياسي في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية الذي رافق ولاية شرف ر. رشيدوف غير العادية التي استمرت أكثر من 24 سنة، إلا أن هذه الولاية أسهمت في تفشّي الفساد وترسيخ سياسة تعيين الأقارب في مناصب الدولة. قبل وفاة رشيدوف وبعد وفاته، سرت شائعات معادية في أوزبكستان، على أغلب الظن بتدبير من العملاء السريين السّوڤييت. وتفيد هذه الشائعات أنّ رشيدوف كان طاجيكياً سرًّا وأنّه كان يحيط نفسه بعملاء طاجيكيين يعيّنهم بنفسه. ولكن إذا كان الأمر صحيحاً، فيكون رشيدوف قد حاكى بتصرّفاته السياسية تلك تصرّفات رؤساء العصابات أمثال يمين الدولة محمود الغزنوي (حكم من سنة 998–1030م) الذي أحاط نفسه بحرّاس شخصيين وحرّض القبائل والجماعات الإثنية الواحدة ضدّ الأخرى. سواء كانت هذه الشائعات صحيحة أم لا، تظل في كلتا الحالين تعكس ميلاً عاماً لدى سكّان أوزبكستان نحو فقدان الثقة في وفاء القائد المعني ومدى اكتراثه للمصالح الوطنية. بين العامين 1984 و1985 فقد مئات الأشخاص من الشركاء السابقين لرشيدوف مناصبهم، أمّا السبب الظاهري فكان الفساد المتفشّي في الحكومة وفي الأعمال الحزبية. وأمّا عزل أكرم ر. خوجه ييف من عضوية اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في أوزبكستان، ومن نيابة رئاسة مجلس الإدارة في جمهورية أوزبكستان السّوڤييتيّة الاشتراكية، بعد مرور عشر سنوات على إقصاء نصرالدينوفا، فيعزى تحديداً إلى «تقصير في عمله واستغلال منصبه لحلّ مشكلات سكنيّة تتعلّق بأحد أفراد عائلته». وقد عَدَّ المحلّلون أن عزل شركاء رشيدوف شكل استرداداً للآلة السياسية بقدر ما شكّل ذلك الفساد الواسع النطاق في أوساط المسؤولين السياسيين. وفي كلتا الحالين، كان التأثير السلبي في الرأي العام الأوزبكي بالقدر نفسه.

ومن خلال تشويه سمعة السكرتير الأول السابق للحزب الشيوعي الأوزبكي، تمكّن منافسوه، بدعم روسي، من إنكار الهوية الأوزبكية من خلال تعيين شخصية قيادية معاصرة بارزة من مجتمعهم. وإذا كانت وفاة قائد حقيقي تقضي على التنظيم السياسي، إلا أنه يمكن استعادة هذا التنظيم من خلال احترام الذات. أمّا في حال إقصاء القادة من مناصبهم بحجة الفساد، فذلك يترتب عليه عواقب أكثر بكثير من الحالة الأولى أي الوفاة. وقد

أصبح الشعب غير مبال إزاء أعمال الإقصاء تلك بسبب تصرّفات الزعماء السّوڤييت الذين كانوا يعينون قائدهم أو يعزلونه من دون الأخذ برأيهم. والأسوأ من ذلك الأذى الذي كان يُسبِّبُه مسؤولون رفيعو المستوى والذي يؤثر في الاحترام الذاتي، وذلك باتهامهم قائد إثنيات مختلطة بعدم النزاهة والرشوة. وقد استمرت تلك التصرّفات المذلّة حتى منتصف ثمانينيات القرن الماضي، مع استمرار النظام القائم على حكومة استبدادية تسلطية، ما زاد في تدمير مفهوم القومية الأوزبكية. فالحقيقة أنّه لا يمكن التوفيق بين المصالح الإثنية للقائد السياسي وتلك الخاصة بالشعب. وبالعودة إلى الوراء، نرى أنّ التصريحات العلنية التي كانت تزعم انتشار الفساد وغياب الاستقرار الحقيقي قد طبعت عقود الثلاثينيات حتى الثمانينيات من القرن الماضي، أي المدَّة التي كانت فيها أوزبكستان تحت القيادة السّوڤييتيّة.

تبوّأ الروس والأوكرانيون أهم مناصب السلطة وأعلاها، في حين أنّ الأوزبك شغلوا عدّة مراكز مهمّة إلى حدّ ما ولكن لم يتمتّعوا حقيقةً بأيّ سلطة، شأنهم شأن أولئك الأشخاص الكازاخ الذين عينّهم السياسيون القبليّون الأوزبك في خيوا في القرن الثامن عشر والذين كانوا دمى متحركة بين أيديهم. فالمقصود إذاً أنّ ذلك التدبير حال دون السماح للأوزبك بالتماثل مع تنظيم سياسي وقيادي خاص بهم وحدهم[1].

ظلّت الأزمة المستمرة في القيادة المحلية عائقاً أساسياً أمام وحدة الجماعات الأوزبكيّة. فالحياة السياسية السّوڤييتيّة والخاصة بالمانگيت (قبائل متحدرة من جذور منغولية) في آسيا الوسطى حالت دون السماح للأوزبك بالتخلّص من رواسب الحكم التعسّفي الموروث منذ القرن التاسع عشر عن نصرالله خان ووريثه، الذين مثل نظرائهم

---

(1) جون هـ ميللر، كوادر سياسية في مجالات القومية، تعيين الأمينين الأول والثاني في الحزب الشيوعي في الإتحاد السّوڤييتي في الجمهوريات غير الروسية في جمهوريات الاتحاد السّوڤييتي الاشتراكية، الدراسات السّوڤييتيّة، رقم 1 (يناير 1977): 8-18؛ مايكل ريوكين، «السلطة والإثنية: ملاك الحزب في أوزبكستان (1941/ 1946، 1957/ 58)،» دراسة في آسيا الوسطى، رقم 1 (1985): 46-48، ريوكين، «السلطة والإثنية (1983/ 84)، دراسة في آسيا الوسطى، رقم 1 (1985): 5-6/ 12-40؛ كيكاوس ابن إسكندر، أمير كركان، مرآة الأمراء: قابوس نامة (1082)، ترجمة روبن ليفي (لندن: دار غريسيت للنشر، 1951)، ص. 230؛ كيكاوس، قابوس نامه Qabusnama، ترجمة أغايي، قام بتنقيحه سوبوتاي داليموف (طشقند: Oqituwshi Nashriyati، 1986)، الفصل 42.

الأوزبك السّوفييت لم يقدّموا سوى نماذج عقائدية تآمرية، ومدمّرة، وسريّة، وفاسدة، غير محبوبة وغير إنسانية، تخدم المصلحة الذاتية لا غير.

ومع حلول الثمانينيات من القرن العشرين، لم تتبلور في أذهان الأوزبك أو غيرهم من القوميات في المنطقة، صورة ذاك القائد الجديد الأشبه بالخان أو الأمير المثالي والقادم من آسيا الوسطى. وظلّت صورة القائد الأوزبكي الجيّد تتملّص من الأذهان في انتظار عودة بعض ملامح السيادة الحقيقيَّة ورموزها إلى الساحة الأوزبكيّة والذي لا يتمّ من دون صلة تربط القائد الأوزبكيّ طوعاً بقوميته هو. شلّ ذلك الغموض مخيّلة الأوزبك كلّهم، ولاسيَّما أن احتمال حدوث تغيير في الظروف السياسية بدا بعيد المنال، ما دفع من ثَمَّ المفكّرين المبدعين الأوزبكيين للبحث عن بدائل لإيجاد قائد إثني حقيقي موحِّد.

المعارضون

أتاح التحرّك المباشر بوضع حدّ للتبعية السياسية والثقافية. ففي العام 1957، تظاهرت مجموعة من أوزبكستان احتجاجاً على غياب الاستقلال وهبّت للتصدّي للمخابرات السّوفييتيّة التي اعتقلت المتظاهرين واتهمت أحدهم، وهو بابر شاكيروف، بالتعصب الشوفيني الأوزبكي، ومحاولة اجتياز الحدود (وهي تُعَدُّ جريمة) والفرار من البلد. ولتلافي المزيد من الاحتجاجات، صدر الحكم بحق شاكيروف تحت شعار «التحريض على الثورة ضد الاتحاد السّوفييتي والترويج لها». أسهم احتجاز شاكيروف مدة ثمانية أعوام في تحريك نشاطه للدفاع عن حقوق الإنسان، ففي العام 1974، اشتكى شاكيروف مع السجناء الآخرين من ظروف الاعتقال في «سجن فلاديمير» وحاولوا جاهدين انتزاع اعتراف بأنهم سجناء سياسيون. وأدّى إصرار شاكيروف على تصنيفه «سجيناً سياسياً»، وهو مصطلح لم يكن معترفاً به قانوناً، إلى احتجازه خمسة عشر يوماً إضافياً في داخل زنزانة منفردة في مارس1975، على الرغم من أنّ النص القديم والحديث من دستور الاتحاد السّوفييتي ينص على حرية التعبير.

وفي أثناء احتجازه، رفض التكلّم بغير لغته الأم ولم يقبل التكلم بالروسيّة مع المسؤولين الروس في السجن أو في مخيّم الاعتقال، على الرغم من أنّ السجناء الذين كانوا يتكلّمون

بلغتهم القوميّة كانوا يخضعون لتدابير تأديبية[1]. وفي المدَّة الممتدة من أبريل/ أبريل - إلى يوليو/ يوليو 1977، شارك شاكيروف في حركة دامت مئة يوم للاستحصال على اعتراف بأنّه سجين سياسي وليس مجرماً. وقد استمر على هذه الحال مع رفاقه في السجن طَوال تلك السنة مع إضرابه عن الطعام. في الواقع، إنّ ما سعى إليه شاكيروف، من بين جملة أمور، هو تبيان أنّ السلطات السّوڤييتيّة كانت تعاقب المواطنين الذين يعبرون عن رأيهم بحرية[2]. وغالباً ما كان الأشخاص الذين هم في وضعه يلجأون إلى إصدار نشرات سرية وغيرها من وسائل الاتصال مع العالم الخارجي.

في مارس 1977، أرسل كلّ من بابر شاكيروف، ونيكولاي بودولاك شاريجين وغيرهما من السجناء، نداء إلى الرئيس جيمي كارتر يطالب بتطبيق اتفاقيات هلسينكي الخاصة بحقوق السجناء السِّياسيين. وقال النداء: «نحن مجموعة من السجناء السياسيين السّوڤييتيين، نناشدك للوقوف إلى جانب الديمقراطية، التي تنص على حقّ كل إنسان بتحسين وضعه من دون أي عراقيل». جاءت هذه المناشدة احتجاجاً على سوء المعاملة التي كان يتعرّض لها السجناء السياسيون، ولتطرح أيضاً مسألة الحقوق المدنية والإنسانية عامَّة. فالسجناء تطرقوا إلى ضرورة القضاء على التمييز العرقي بكلِّ أشكاله والمطالبة بالعلمانية. كما اعترضوا على منع الأعمال الفكرية والإبداعية في السجون، ناهيك عمّا تمارسه السلطات في السجون لمنع السجناء من التواصل مع العالم الخارجي[3]. وفي مطلع العام 1980، أطلقت السلطات السّوڤييتيّة سراح شاكيروف من معتقل الأشغال الشاقة، وفق ما أفادت به الأمانة العامة لمنظمة العفو الدولية، ومقرّها لندن. يظهر تاريخ شاكيروف أنّ أوزبكستان ما زال فيها أفراد وجماعات مستعدين للدفاع عن مبادئ الديمقراطية والعمل على ترسيخها.

يضاف إلى ذلك أنّه قامت كلّ من الحكومة السّوڤييتيّة والحزب الشيوعي في

---

(1) سجناء الضمير في جمهوريات الإتحاد السّوڤييتي الاشتراكي: المعاملة التي تلقوها والظروف التي تعرضوا لها، الطبعة الثانية (لندن: منشورات أمنستي الدولية، 1980)، ص. 101.

(2) Konstitutsiia (Osnovnoi zakon) Soiuza Sovetshikh Sotsialisticheskikh Respublik، Izvestiia، (8 أكتوبر/ أكتوبر 1977، المادة 50، ص. 4.

(3) نداء السجناء السياسيين للرئيس كارتر، وقائع حقوق الإنسان في جمهوريات الإتحاد السّوڤييتي، رقم 28، (أكتوبر، - ديسمبر/ ديسمبر 1977): 41-44.

أوزبكستان السّوڤييتيّة بتعريف سكان القرى والبلدات، وإن بصورة غير مباشرة، حقوقهم المدنية والإنسانية. كما أنّ التتار، سكان القرم، نجحوا تدريجياً في لملمة أنفسهم وتشكيل مجتمع خاص بهم في أوزبكستان بعد نفيهم إلى أواسط آسيا. وبحلول العام 1967، تمكّنوا من الحصول على عفو بعد أن اتهمتهم حكومة ستالين ظلماً بالخيانة العظمى الجماعية في أثناء الحرب العالمية الثانية. وقد استمر تتار القرم بالمطالبة باسترداد حقوقهم الفردية والجماعية بما فيها حقّهم في العيش في وطنهم القرم، على الرغم من استمرار ممارسة الأساليب البوليسية، والمحاكمات الجماعية، والعقوبات الاقتصادية، والمقاومة البيروقراطية[1].

وأغلب الظن أنّ سكان أوزبكستان الآخرين علموا بنضال التتار العلني والمثابر، إذ إن عمليّات النفي تلك كان لا بدّ أن يعلم بها القادة السّوڤييتيون لتفادي الأضرار التي قد تترتب عن أعمال التتار ولاسيَّما أنّهم كانوا مدعومين من جماعات محرّضة أرسلها مسؤولون في المنطقة إلى كلّ أنحاء أوزبكستان. أمّا البرهان على ذلك، فهو معرفة النخبة الفكرية بجهود تتار القرم التي تجلّت في اعتمادهم على أسلوب سلبيّ بحق أولئك. وقد اعترض المتحدّثون باسم شعب التتار القرمليين على تأييد الكتّاب الأوزبك الأعضاء في اتحاد كتّاب أوزبكستان، نظام موسكو الداعي إلى عرقلة مساعي التتار القرمليين لاستعادة حقوقهم. في يونيو 1970، أدلى مصطفى جميليف، وهو عضو بارز في حركة التتار، بشهادته في المحكمة حيث دافع هو وإيليا غاباي عن نفسيهما من التهمة الموجهة إليهما بالتشهير بسياسات اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السّوڤييتيّة. وقد ذكر كلّ منهما في شهادته ردّ اتحاد كتّاب أوزبكستان على نداء من نداءات التتار القرمليين الكثيرة الموجّهة إلى مناصب مختلفة في الاتحاد السّوڤييتي. كما صرّح جميليف أنّ الروائي والشاعر الأوزبكي أسقد مختار، نائب رئيس اتحاد كتّاب أوزبكستان، والكاتب رحمت فيضي، أمين سرّ التنظيم الحزبي لاتحاد كتّاب أوزبكستان، ندّدا بهذه المناشدات بموجب كتاب رفعاه للجنة المعنية بحفظ أمن الدولة (الاستخبارات السّوڤييتيّة KGB). شكّل الكتاب دليلاً أساسياً استخدمه النائب العام بحق القادة التتار القرمليين لاتهام رشاد بيراموف، الناشط التتاري القرملي

(1) إدوارد آلوورث، نسخة، تتار القرم: صراعهم من أجل البقاء، مجموعة كتب آسيا الوسطى (دورهام، ن.س.: منشورات جامعة دوك، 1988).

الذي وزّع نسخاً من المذكرات، وسجن عقب ذلك ثلاث سنوات. وقد هزئ جميليف من الكتّاب الأوزبك قائلاً إنّ أولئك الكتّاب الذين رفضوا دعم تتار القرم، إخوتهم في الدين، والشعوب التركية في آسيا الوسطى، هم أنفسهم، الذين بكل طيبة خاطر، كتبوا المقالات الصحفية وأدلوا بالتصريحات في المؤتمرات التي يعقدها الكتّاب الآسيويون والأفارقة الأجانب المؤيدة للجهود المبذولة لتحقيق السيادة الوطنية واستقلال الشعوب خارج الاتحاد السّوڤييتي[1].

في ذلك المجتمع الشديد الرقابة، يكشف الأشخاص أمثال شاكيروف وجميليف النقاب عن المعتقدات الراسخة المتعلقة بالحقوق الفردية والجماعية؛ فكلاهما سجن بسبب معتقداته وكانا مستعدين لمواجهة المحاكمات المتكرّرة بحقّهم، وعملا على تعريف عدد كبير من سكان أوزبكستان بالديمقراطية، ومهّدا الطريق نحو تطبيق الحقوق المدنية. كلّ تلك الأمور تشير إلى تطوّر فكريّ معاصر ثقافياً واجتماعياً. وعلى الرغم من أنّ معظم الرجال والنساء الأوزبكيين قد لا يشعرون أنّهم مستعدون للانخراط في أعمال مباشرة إلى ذلك الحدّ، إلا أنهم باتوا قادرين على التعبير عن مواقفهم بصورة غير مباشرة بواسطة الكتابة الأدبية في آسيا الوسطى. وبنظر الأوزبك، ما الأدب إلا انعكاس للحياة الجماعية، لذلك هم يبذلون قصاراهم لتنشيط ذلك النوع من التواصل.

كان من نتيجة ذلك أن بدأ الأوزبك يقدّرون جمال بيئتهم إن كانت طبيعية أو كانت من صنع الإنسان. وباتوا يتماثلون مع شكل محدّد من الحضارة المعاصرة. ولكن كالعادة، يأتي الغموض ليخفف من حدة الفوارق بين السياسة والجماليّات. فكان شرف ر.رشيدوف، أيّاً كانت عيوبه، يمثلّ أكثر من تنظيم سياسي متين، لذلك كان يتباهى بانتشار كتاباته وقرّائه بصفته كاتباً أوزبكياً. في كتاباته السياسية والأدبية التي لا تختلف، ضمناً، كثيراً، أشاد رشيدوف بالقادة الروس في الاتحاد السّوڤييتي وبعقيدتهم. وفي أحد كتيّبات رشيدوف التي ترجمت إلى عدد كبير من اللغات، أفرد قسماً كبيراً بعنوان «مع الشعب الروسي دائماً، إخوتنا الأكبر» حيث طرح مقاربته للعلاقات الروسية ـ الأوزبكية. وعلّق على تلك العلاقات بالقول: «إنّ عظمة الشعب الروسي تقاس أولاً وآخراً، بإنجازاته على

---

(1) Shest` dnei: «Belaia kniga»، نيويورك: فوند كريم، 1980)، ص. 311، 345-47.

مدى قرون عدّة وبكلّ ما بذلوه من أجل سعادة البشر على الأرض»[1]. في خلال المؤتمر الخامس والعشرين للحزب الشيوعي السّوڤييتي المنعقد في فبراير/ فبراير 1976، سبق رشيدوف قائد جمهورية جيورجيا الاشتراكية السّوڤييتيّة في ذلك الوقت، في إبداء إعجابه بالصفات القيادية التي اتسم بها السكرتير العام في ذلك الوقت، ليونيد ي. بريجنيف، حيث عبّر قائلاً: «قال مفكّرو الشرق: «عندما يكون قائد دولة رجلاً حكيماً يحبّ شعبه ويسهر على تحسين مكانة بلده، تتحقق السعادة القصوى للدولة وللشعب» (تصفيق). وفيما يخصُّ الشعب السّوڤييتي، إنّ بريجنيف يجسّد ذلك الرجل». وقد وصف رشيدوف بريجنيف بالرجل المتواضع إلى أقصى الحدود، والمتعدّد المواهب، والمتفائل على نحو ثوريّ، والمتمسّك بمبدأ تضامن البروليتاريا الأممي، والثابت في مركزه، وهو شخص جذاب ويتمتّع بجمال الروح[2]. إلا أن رشيدوف لم يذكر أي رابط بين الصفات القيادية تلك ورفاهية شعب آسيا الوسطى وغيره من الشعوب الخاضعة للسيادة السّوڤييتيّة العليا.

حيث إنّ رشيدوف الذي أدرك حقّ الإدراك أن قواعد البقاء السياسي للقادة التابعين من غير الروس ضمن الاتحاد السّوڤييتي تتطلّب التعبير المتكرّر عن ثقتهم بالزعامة الروسية المهيمنة وإيمانهم بالعقيدة الماركسية، لم يتوانَ عن إبداء التقدير اللازم وربما المبالغ به لموسكو. وقد فهم الأوزبك بمعظمهم، واجب السكرتير الأول للحزب الشيوعي في أوزبكستان باتخاذ الموقف الذي التزمهُ في داخل النظام السّوڤييتي. ففي أثناء جنازة رشيدوف في طشقند في الثاني من نوفمبر / نوفمبر 1983، أقرّ العديد من الناس بالحاجة إلى شخصية سياسية أوزبكية، إلا أنهم لم يبدوا أي تقدير لكتاباته على رغم إدراكهم لدوافع رشيدوف الخارجة عن الغاية الأدبية. ولا يمكن للمرء أن ينكر أن مديح رشيدوف لروسيا نجح في وقتها ولكن مؤقتاً كأداة سياسية تشمل النطاق السّوڤييتي، إلا أنه أخفقَ فنًّا وطنيًّا يدفع قدماً بالهوية الأوزبكيّة الناشئة. وفي هذا الخصوص، لم يسهم أسلوب رشيدوف الجمالي الأساسي، أي موهبته الأدبية، في بناء هوية أوزبكيّة جديدة متميّزة في آسيا الوسطى.

---

(1) شرف رشيدوف، راية الصداقة (موسكو: منشورات بروغرس، 1969)، ص. 57.

(2) ل. إ. بريجنيف، «تقرير اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في الإتحاد السّوڤييتي» Pravda، 25 فبراير 1976، ص. 2-9، ترجمة في السياسات السّوڤييتيّة الحالية، المجلد 7 (كولومبوس، أوهايو: الجمعية الأميركية لتطوير الدراسات السّلاڤونيّة، 1976)، ص. 25، إدوارد أ. شيفارنادزه، Pravda، 27 فبراير، 1976، ص. 2، ترجمة في السياسيات السّوڤييتيّة الحالية، المجلد 7، ص. 52.

بيد أنّ الكتّاب الذين خلفوا رشيدوف كانوا فنياً متحرّرين أكثر وأقل خوفاً سياسياً مقارنة به، فهم اختلفوا عنه بنبرتهم الأدبية ووسّعوا نطاق بيئتهم الإبداعية. كما تمكّنوا من تخطي حدود المعالم الرسمية التي جسّدتها رموز الهوية الرسمية للجمهورية الاشتراكية السّوفييتيّة الأوزبكيّة. ونجحوا في استقطاب اهتمام القارئ من خلال رفضهم الإذعان للعقيدة والهيمنة الروسيتين، وتقدير الطبيعة الانسانية والفنية في أوزبكستان من خلال الشعر، عاكسين بذلك القيم والآمال الأكثر استمالة في مجتمعهم، بمعنى آخر، هم دعوا إلى تقدير العادات والتقاليد الأوزبكيّة. في الواقع، نجح الأدباء الجدد في تقديم نظرية حول المواطن والجنسية لعلّها تكون التحوّل الأول نحو العصرنة، وذلك من خلال تصوير بلد الأوزبك مغرياً جمالياً وفكرياً.

الشعراء

تناول الكثير من الشعراء في شعرهم موضوعات عن الربيع، أو الريف، أو ضوء القمر الساحر، ولكن يظلّ الشعر المسترجع للذكريات والعواطف لدى سكان آسيا الوسطى هو الأكثر تطرقاً له ولاسيَّما أنه ترك بصمة في عالم هؤلاء. في هذا الخصوص، بذل أسقد مختار (المولود سنة 1920) وغيره من الشعراء الراسخين وثلّة من المحرّرين والأساتذة، جهداً ملحوظاً لتطوير كتابة الشعر حول الشباب الأوزبكي الذي نشأ في نصف خمسينيات القرن العشرين. وإلى أولئك المرشدين، يعود الفضل في دخول النساء الوسط الأدبي. من دون شك، هدفت تلك الجهود التي بذلها الأوزبك، الأكبر مقاماً، إلى التعويض عن الخسائر الجسدية والنفسية الفادحة، على الرغم من أنّه لا يمكن التعويض عن تلك الخسائر التي عانتها الثقافة جرّاء ثورة الحزب الشيوعي في خلال ثلاثينيات القرن الماضي وأربعينياته وخمسينياته وستينياته. عرّفت صحيفة شرق يلدزي Sharq yulduzi، وهي الصحيفة الأدبية الأولى، القرّاء مجموعة من الكتّاب الجدد في صفحاتها المعنونة «الأسماء الجديدة»، و«صفحة الشباب»، و«أصغر جيل من الشعراء». وفي خطوة تهدف إلى تحفيز النساء للانخراط في الحقل الأدبي، خصصت الصحف أيضاً صفحات بعنوان «صوت الفتيات»، و«طاقة ورود الفتيات». أظهر ذلك التمييز بين الشعراء من حيث الجنس، أنّ أوزبكستان لم تنتقل قط إلى مرحلة التطور الثقافي التي قد تتيح للنساء ممارسة حقوقهن من دون مرشد أو راع.

تداولت الصحف أسماء بعض أولئك الشعراء الكثر الذين كررت ذكرهم. نذكر في هذا السياق الشاعرة اعتبار أخونوف (المولودة سنة 1933)، من أنديجان، التي درست في جامعة لينين في طشقند، والتي نُشر شعرها في صفحتي «صوت الفتيات» و«فنّ الفتيات» وهي في السادسة والعشرين من عمرها. ثم عملت محرّرة في صحيفة Sharq yulduzi ولاحقاً في الصحيفة السياسية الرئيسية في جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوفييتيّة، Sawet Ozbekistani. نشر شعرها بداية في الصحف الأدبية في الستينيات من القرن الماضي؛ ففي 1961، صدرت مجموعة من أشعارها بعنوان Tangda (عند الفجر)، وهي مقدّمة لتسعة كتيّبات شعرية نشرت في العام 1981. تناولت أول قصيدة طويلة نشرت لها والتي تحمل عنوان Dutar hawasi (1970) النهج الشعري نفسه الذي تعتمده باقي النساء الأوزبكيّات، أي القصائد التي تصور الطبيعة، والفصول، والعائلة، ومشاعر الحب والحزن. وقد ورد في بعض تعليقات النقاد أنّ أولئك الشعراء الشباب حاولوا بجهد كتابة أفكار جديدة وصوت جديد Yangi gap[1].

اختار قادة الحزب الشيوعي في أوزبكستان أخونوف عضواً في الحزب حيث أكملت دورها ناشطةً اجتماعية سياسية. وفي العام 1977، أوكلت السلطات إليها مهمة القيام بزيارة طويلة إلى كندا. أمّا في العام 1980، فمنح الشباب الشيوعيون الأوزبكيون جائزة الأدب إلى أخونوف. وفي العام نفسه، كتبت قصيدة قصيرة حيث اختارت في أحد أبياتها المصطلح العربي «معروضة» عوضاً عن المصطلح الروسي «دكلاد» الذي يعني بالعربية «تقرير» لغايات السجع والتقفية مع المصطلح «قصيدة» الذي استعانت به في البيت نفسه؛ فأتى الأخير على الشكل الآتي: إنهاء قصيدة أسهل بألف مرّة من كتابة معروضة. وشهد العام نفسه قصيدة أخرى كتبتها أخونوف بعنوان « أغنية الوطن الأمّ» Ana yurt qoshighi، وهنا بعض أبياتها:

أيّها الوطن الأم،

---

(1) Qizlar awazi، Sharq yulduzi، رقم 3 (1959): 88-89؛ Qizlar ijadi، Sharq yulsuzi، رقم 3 (1963)، اعتبار أخونوف، دوتار حواسي. داستان، Sharq yulduzi، رقم 8 (1978): 3-8؛ ن. أ. بوندارينكو وآخرون. عدة طبعات، Sparavochnik. Pisateli sovetskogo Uzbekistan (طشقند: Izdatel'stvo Literatury I Iskusstva imemi Gafura Guliama، 1984)، ص. 65؛ Mukarrama Murawada، Shabnam، Sharq yulduzi، رقم 1 (1971): 227-28.

أنتَ خط يدي الذي لم أكتبه قط
أنتَ سعادتي الفيّاضة التي لم أنسَها قط[1]

لم تقتصر كتابات أخونوف على الشعر فحسب بل شملت أيضاً مقالات تتناول موضوعات ثقافية واجتماعية معاصرة؛ نذكر من بين تلك الموضوعات موضوعاً بعنوان «أخطأً أن نحلم؟ ما قولك؟ وهو يتناول فضل المرأة في إنتاج القطن والحرير في الوطن yurtimiz «النساء هن من ينتجن القطن والحرير اللذين يتم حياكتهما وتصنيعهما في الوطن ومع ذلك ليس لدى إحداهنّ أيّ وشاح أو فستان جميل يدخل فيه القطن أو الحرير». وفي المقالة نفسها، أكّدت الكاتبة أنّه لم يعد من وقت للنساء الأوزبكيّات العاملات كي ينشدن التهويدات، أو يقرأن القصص الخيالية، أو يطرحن الحزازير على أولادهنّ، وذلك بسبب كثرة متطلبات العمل اليومية ناهيك عن الأعمال المنزلية. مع ذلك ترى أخونوف أنّه ينبغي لأولئك النساء ألا ينسين تلك الأناشيد والأغاني، إذ إن الحزازير والقصص تساعد الأولاد على الاطلاع على تقاليد الجماعة والأبطال الأسطوريين من الماضي البعيد في خطوة مهمّة نحو نقل الهوية الثقافية. فقطع ذلك الإرث الثقافي من الأهل عن أولادهم قد ينعكس سلباً على جذور هوية الجماعة[2]. ولاحظت أخونوف أهمية أولاد مثيلاتها النسوة فيما يخصُّ مستقبل الأوزبكيين وأدركتها وشاركت أفكارها في هذا الخصوص. وبتلك الوسيلة، عوّض أصحاب الفكر الجدد عن الخسارات الناتجة من المكائد السياسية. نذكر على سبيل المثال ما حدث مع يادگار نصرالدينوف من خلال التمسّك بنقاط قوّة من نوع آخر تسهم في التحام الجماعة الأوزبكية؛ خطوة قد تَتَّضح على المدى الطويل أنها أكثر أهميّة من مركز سياسي ضمن التراتبية السّوڤييتيّة الحديثة.

وعلى سبيل المثال، نستشهد بشاعر من الجيل الجديد، عبد الرزّاق عبدالرشيدوف (مواليد العام 1936)، الذي حاز شهادة في الفيلولوجيا من جامعة طشقند. عمل في الصحافة وانضم إلى اتحاد الكتّاب الذي تديره الدولة. وأصبح عضواً في الحزب الشيوعي

---

(1) E'tibar Akhunawa, Men tangni uyghatdim. She'rlar dastan (طشقند: Ghafur Ghulam namidagi Adabiyat wa San'at Nashriyati، 1980)، ص. 141، 4.

(2) Akhunawa، Arzu qilsak, yamanmi? Siz nima deyszi?، Sawet Ozbeskistan، 14 مايو 1985، أتت رنا حبيب على ذكره في مقال لم ينشر، «Gap ozbek pakhtasi haqida» (1985)، ص. 1، رنا حبيب في مقال غير منشور، Nega ozbek ayallari alla ayta.aydilar?

الأوزبكي مع بلوغه الأربعين. وفي العام 1956، نشر شعره الأول ثم كتاباته التي صدرت بانتظام في المجلات الأدبية على مدى العقدين التاليين. وقد صدرت مجموعته الأولى من الشعر المقفى بعنوان «على الطريق،1962، 47 صفحة، 5000 نسخة) حيث عمل الشاعر الشاب على تقفية المصطلحات الآتية «البلد» Olki، و«مارغيلان Marghilan، والأرض الغالية Ana tupraq، مع عدد من المصطلحات الأخرى. وعلى الرغم من أنّه ولد في مدينة طشقند، إلا أنه لم يتوانَ عن التعبير عن إعجابه وشغفه ببلدة مارغيلان التي يعود بناؤها إلى القرن العاشر والمشهورة بحياكة الحرير وبجمالها الفردوسي، وسكانها الذين يبلغ عددهم بحسب كتاباته المئة ألف نسمة غالبيتهم من الأوزبك. وعلى سبيل المثال عن ذلك الإعجاب الشديد تجاه تلك البلدة، هذه الأبيات الأبيات:

بلدة الأزمان موطن صانعي الحرير

يا مارغيلان المتألقة والفاتنة كالسلك،

....

يا مارغيلان موطن صانعي الحرير،

....

في الحقيقة حتّى أولئك الذين لم تسنح لهم الفرصة برؤية نسيج الحرير المقلّم الرائع (Khanatlas) أو لمسه، سيقدّرون تلك الأبيات التي كتبها عبد الرشيدوف.

ولكن ذلك الإحساس الفيّاض سرعان ما تلوّن بالأسى عندما تحوّل الاهتمام إلى المباني الإسلامية التاريخية في مدينة سمرقند:

يا راجستان،

يا أيتها الساحة القديمة!

لكم من الأسى شهدت قبّتك الحبيبة تلك،

فقد ارتدتك ألوان الكرب ولطختك بقع الدم.

أفي حجرك ذاك جمال حبيس؟!

اغفري لي إذا فطرت فؤادك،

وإذا أحييت الماضي، ذاك الزمن...

حقّا، إنّي أنا أيضاً من ذريتك ولست بغريب،

يا راجستان، حبي كلّه فداك!

نال شعر عبد الرشيدوف ثناء وتقديراً كبيرين من نقاد الأدب. وقد صنّفه المراقبون من بين الشباب الذين يثابرون لإنتاج التحف الفنية. غير أنّ الانتقادات التي شملت القصائد التي صدرت قرابة العام 1970، لم تثنِ على قصيدة عبد الرشيدوف عن سمرقند، وعدَّتْ أنّ «التحيّز بهذا القدر لا يتيح للشاعر بلوغ الأمجاد». وتابع النقّاد معترضين على نظرة عبد الرشيدوف السلبية لماضي سمرقند، بالقول «على الكاتب أن يضع في محور اهتمامه أيضاً موضوعات متعلقة بالتغيرات المهمة على الصعيد العلميّ، والثقافي، والاقتصادي، وعليه ألا ينسى أنّ تحقيق النجاحات الكثيرة يرتكزعلى الماضي ويتّصل به». وبتعبير آخر، تحظى راجستان (سمرقند) بمكانة أعظم بكثير من تلك التي صوّرتها نظرة عبد الرشيدوف الكئيبة والمتحيّزة. نتيجة ذلك، نصح النقاد الكتّاب الشباب بتجنّب اللجوء المتكرر إلى البساطة في الموضوعات والعقائد والتوجّه إلى الترفّع الفكري والجمالي في شعرهم. ولكن، قد يأتي الفارق الصغير المجازي الذي يستعين به الشاعر في قصيدته تلميحاً إلى الفظائع التي ارتكبتها السلطات بحق المثقفين في سمرقند وسواها من المدن في العشرينيات والثلاثينيات من القرن الماضي. فالكاتب عندما يتقصّد التلميح إلى تلك الفوارق، يتشبّه بشعراء العشرينيات الذين استعانوا بتلك المواربات المحنّكة للتعبير عن يأسهم لهدم الثقافة التركستانية المستقلة. وفي الحقيقة، يستنبط القارئ لدى قراءته قصيدة راجستان للشاعر عبد الرشيدوف، أنّ الأخير يتماثل مع الألوان والتجارب والأماكن في آسيا الوسطى. ولكن ما إن يتطرّق الشاعر في قصيدته إلى الموطن الأم بدلاً من الكتابة عن إنجازات شعبه الرائعة، يصبح أكثر شمولية وأقل ذاتيّة. وبرهان على ذلك، أغنيته الشعبية «الأرض الحبيبة»:

لكلّ أمةٍ رغبة خاصة، وأغنية خاصة، وملحمة خاصة،

ولها مكانها الخاص لا بل حديقتها الخاصة التي بقيت محفوظة منذ آلاف السنين حتى اليوم[1].

---

(1) إيشاك ر. مولاجانوف، ozbekistan ahalisi (طشقند: OzRSS Dawlat Badiiy Adabiyat Nashriyati، 1962، ص. 11، 38: رزاق عبد الرشيدوف، Qalbim qolingda، 1970)، ص. 5-6، أحمدجان إيشانكولوف، Umidbakhsh ahanglar، Sharq yulduzi، رقم 2. (1972): 218-19.

ثمّ دخل نوع جديد من الشعراء الساحة، فطرحوا الأسئلة حول شكل الأبيات الشعرية الخاصة بآسيا الوسطى وهويتها. ومنذ العام 1961 على الأقلّ، نادى الناطقون باسم الجماعات الشيوعية الموجودون في أنحاء اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السّوڤييتيّة، بفرد مترفّع إثنياً يجسّد في شخصه جماعة إثنية سّوڤييتية منسجمة وموحّدة. ظلّ عدد الأفراد المتخالطين إثنياً، صغيراً في نظر العقائديين كما كان عدد الكتّاب بينهم قليلاً. ومن بين هذه الأقلية من الأفراد نذكر رحيم حكيموڤيتش فرهاديّ (مواليد 1942)، والدته طبيبة واختصاصية في علم وظائف الأعضاء وهي أوزبكيّة الأصل، «ولدت في روسيا» وهي على الأرجح تتاريّة أو روسيّة. تزوّج رحيم ابنة المرموق سرغي ب. بورودين (1905-1974)، وهو روائي روسي مشهور وعضو لمرّة واحدة في الحلقة الأدبية (Pereval) وابنة روضة يا. بورودينا (مواليد 1922) الصحافية والمترجمة لعدد من الأعمال من اللغة الأويغورية إلى الروسيّة. تابع رحيم مسيرة والديه، فالتحق بمعهد سمرقند الطبيّ الذي تولّى والده إدارة قسم الأمراض فيه مدة طويلة، وأصبح طبيباً في العام 1965. وبعد أن اكتسب رحيم خبرة وجيزة بتخصصه مدة وجيزة في علم الصحة والعمل لدى منظمة الصحة العامة واتحاد الشبيبة الشيوعية في الاتحاد السّوڤييتي، تابع دورات أدبية متقدّمة قدّمها له اتحاد الكتّاب السّوڤييت في موسكو التابع للدولة. ثم أصبح مساعداً لرئيس التحرير للمجلة الأدبية الناطقة بالروسيّة والموجّهة من السلطات الروسية والصادرة في طشقند وذلك بفضل تمكنّه من اللغة تلك. وكان حموه سرغي ب. بورودين يشغل مركزاً رفيعاً في مجلس إدارة تحرير المجلة.

أتى رحيم فرهاديّ من حلقة مميّزة وورث امتيازات عدّة[1]. وغالباً ما طبع ذلك النمط من الامتيازات المجتمع الروسي في أواخر القرن العشرين، ولكنه كان بنسبة أقل في المجتمع الأوزبكيّ حيث اقتصر الأمر على أولئك المتحدرين من إثنيات أو أنساب متميّزة روسية-

(1) فرهادي، Freski Afrasiaba. Stikhi I poema (طشقند: Izdatel'svo Khudozhest-vennoi Literatury imeni Gafura Guliama، 1970)، ص. 115؛ إركين نصيروف، رحيم فرهادي وبيتر فليبوف، مؤلفون، Pisateli sovetskogo Uzbekistana, Bibliograficheskii spravochnik (طشقند: Izdatel'stvo Literatury I iskusstva imeni Fagura Guliama, 1977)، ص. 204.

أوزبكية، أو أوزبكية- تتارية، أو غيرها من الجماعات الإثنية من خارج هذا التزاوج. أمّا الأزواج الأوزبكيون الصريحو النسَب، فصعب عليهم نقل تلك الامتيازات إلى أولادهم ما لم يكونوا قد شغلوا مناصب أساسية في العقود الأولى لتأسيس جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة.

تحاكي حياة فرهادي ومسيرته المهنيّة الحياة والمسيرة المهنية لعدد من شباب آسيا الوسطى الأصغر سنّاً الذين بفعل خلفيتهم العائلية وانخراطهم في المؤسسات التربوية والثقافية في موسكو، تأثرت علاقتهم -الوثيقة عادة- بقوميتهم أو تلاشت، وعاشوا وعملوا معظم حياتهم خارج آسيا الوسطى كرحيم الذي عمل جاهداً في منظمات شبابية دولية. يعـود الفضــل في عولمة السّوڤييتيّة إلى ثلاثة رجال وهم جنگيز إيتماتوف من قِرق قيزستان، وتيمور ذوالفقاروف من طاجيكستان، وأولزاس سُليمانوف من كازخستان. فهؤلاء الثلاثة يضاف إليهم رحيم فرهادي يستحقون الاهتمام نظراً للازدواجية الإثنية التي أكسبتهم لقب «الرجال السّوڤييتيون الجدد» وأيضاً لسلسلة كتاباتهم التي غالباً ما برهنوا عليها بفضل التعاون الحاضر للحزب الشيوعي في الاتحاد السّوڤييتي ودور النشر التابعة للدولة. وكانت معظم كتاباتهم تصدر باللغة الروسيّة، على الرغم من أنّ واحداً أو اثنين منهم يتكلّم بعض لغات بلدان آسيا الوسطى. طبع رحيم فرهادي بعضاً من كتاباته المترجمة من الأوزبكية المحكية في أويغون (Uyghun)، إلى الروسية ومنها كتابه «غفور غلام» (Ghafur Ghulam)، ولكن، كما بدا، تجنّب رحيم إصدار كتاباته الكبيرة باللغة الأوزبكيّة أو حتى التتاريّة، أمّا السبب، فيعود بحسب قوله، إلى عدم تمكّنه من اللغة التوركيّة. ولمّا كانت قصائده الأولى تصدر في المجلات الأدبية الناطقة باللغة الأوزبكيّة، كان قسم التحرير فيها يذكر اسم المترجم إلى جانبها. أمّا في ما يتعلّق بالقصص الأدبية الموجّهة إلى الأطفال، فقد أخذ رحيم يلجأ إليها أكثر فأكثر وأخذت تصدر تدريجياً باللغة الأوزبكيّة[1]. فقصائد فرهاديّ التي تعالج موضوعات جديّة سهلة الاستيعاب والفهم تحيي صوراً حسيّة وتثير اهتمام شعوب آسيا الوسطى.

تطرح كتابات رحيم أسئلة أساسيّة حول النظرية الأدبية العامة وسياسات القومية

(1) رحيم فرهادي، ترجمة أتمايو، حمزة، Sharq yulsuzi، رقم 1 (1971): 103-4، فرهادي، ترجمة أتمايو، Tuyabab، Sharq yulduzi، رقم 6 (1971): 163؛ نصيروف وآخرون، Pisateli sovetskogo Uzbekistana، ص. 204.

السّوفييتيّة، على غرار غيره من الكتّاب المتحدرين من آسيا الوسطى إن من جهة الأب أو الأم. ولكن، أمِن الممكن أن يُكتب الأدب المحليّ باللغة الأجنبية؟ وكيف يمكن للكتابات الأدبية الصادرة بالأجنبية بقلم كاتب محليّ أن تسهم في تعزيز هوية الثقافة أو الشخصية التي تتسّم بها قومية الكاتب المزعومة أو منطقته؟ ليس الجواب سهلاً. فإيتماتوف وذوالفقاروف عاشا معظم حياتهما في موسكو، وحتى سليمانوف قضى سنوات عدّة في تلك المدينة. وقد أضاف أسلوب عيشهم أجانبَ إلى الآثار المترتبة عن اللغة الأجنبية المختارة والخلفية الأسرية. ويصنّف بعض العلماء أولئك الكتّاب في الخانة نفسها التي ينتمي إليها الكتّاب الروس واليهود الذين يركّزون في كتاباتهم الخيالية على منطقة آسيا الوسطى. ونستنتج من ثَمَّ أنّ النشأة والتربية المحليتين قد تتغيّران بفعل التبادل الثقافي المتأثر بالبيئة الأدبيّة والاجتماعيّة الروسيّة ولاسيَّما إذا كان التبادل مقترناً باكتساب لغة على حساب اللغة المحليّة[1].

يبدو أنّ أولئك الكتّاب، على غرار الكثير من زملائهم أو الفنانين الذين انسلخوا عن وطنهم ومُنِحوا حقّ اللجوء إلى مجتمعات أخرى فكتبوا عنها، جاهدوا في سبيل ترسيخ سمات الهوية الآسيوية الوسطى على الأرجح أكثر مما فعل الأوزبكيون، أو القيرغيزيون، أو الكازاخ الصحيحو النسَب. وكان من نتيجة ذلك أن اتخذت أعمالهم طابعاً قومياً أكثر من أعمال كل كتّاب آسيا الوسطى الأصليين. برهان على ذلك، قصيدة من قصائد رحيم باللغة الروسية تحت عنوان « ظلّ سمرقند»

عن سرّ ذلك التظليل
ما عادت تذكر الأزمان شيئاً
وعبثاً بانت عزيمة الكيميائيين الجدد
لتفسر اللغز القديم في ذلك القرميد.
ففي الأيام المشمسة، يبدو الظلّ غاية في الكآبة
أمّا في الأيام الممطرة، فيبدو جذلاً.
والجدار، كما لو كان شاطئاً بعيداً،

(1) تعليقات قدمها البروفسور مايكل زند في خلال جلسة مناقشة حول الهوية الأدبية والقومية في مؤتمر آسيا الوسطى: العقود المقبلة، ميونيخ، ألمانيا، 20 آب، 1985.

ينساب بخفّة ورقّة.
بصمت نقف ونتأمل
الجدران والقبة والأزرق السماوي
فهنا، من السماء استمد
سيدّ الأسياد سكينته العظيمة.
أنماط تحاكي سحاب الدخان
ووردة، وسماء زرقاء.
أولئك الذين من هنا مرّوا لا يعودون
فالتكرار ليس من شيمهم.
هذه الزرقة لا تعكّرها غيمة
فهي شعاع غاية في التوّهج.
ولكن، في تلك الخطوط المصوّرة
انقطاعات تخفي تصدّعات الوجود.
طوال النهار، يغيّر ظِلٌّ واحد
في ألوانه بلا كَلَال.
وها هي ذي تنبثق منه ملامح
راسخة تعلو هيئة متقدة.
التواءات، وأغصان، وانحناءات،
وورود، ونجوم تنتشر على سهوب زرقاء شاسعة.
جليّة بحقّ تلك الأيدي القويّة،
تلك الخطوط الرفيعة لذلك الوريد المشدود.
عاش سيّد الظلال الحيّ
بأعجوبة، وهو يحلم
ويأسَفُ، ويقنع نفسه
هذه الظلال ستعايش الأزمنة.
ففي الأيام المشمسة، يبدو الظلّ غاية في الكآبة

أمّا في الأيام الممطرة، فيبدو جذلاً.
ظلّ يحاكي بشعاعه الأشياء في بدايتها
متألق لا يضمحل أبداً.
(1972-1974) قصيدة إحياء لذكرى سرغي ب. بورودين[1].

تجسّد قصيدة فرهادي رباعيّة الأبيات (علماً أنّ معظم قصائده مقاطع شعرية مزدوجة الأبيات)، الروائع الفنيّة في آسيا الوسطى، بما فيها من تصاميم وألوان قوية تعود إلى القرون الوسطى كما تصوّرها عين الزائر. وينسجم مفهوم فرهادي حول «السيّد الصانع الظلال» الذي هو وراء تلك الواجهات المتألقة في سمرقند، مع أسلوبه المقتضب ولكن المقنع وذلك بفضل ابتعاده عن المبالغة. اتضّح أسلوبه وموضوعه أوّل مرّة في أوّل مجموعة له باللغة الروسيّة والتي حملت عنوان «التصوير الجصّي في أفراسياب» (موقع شمال مدينة سمرقند)، والتي أهدى قصائد منها، وهو في الثامنة عشرة من عمره، إلى موطنه الأم. واستعان لهذه الغاية بذلك المكان «أفراسياب» الذي يعود بناؤه إلى عصر ما قبل الإسلام، والذي بات اليوم جزءاً من مدينة سمرقند. في العام 1965، اكتشف علماء الآثار في داخل غرف تحت الأرض في المدينة المحصّنة أفراسياب، رسوماً جداريّة تعود إلى الحضارة الصّغديّة (الحضارة القديمة للشعب الفارسي)، بلون الأزرق الغامق، والصدأ، والبنيّ، والأصفر، والجصّ، تصوّر قافلة تضم نساء ورجالاً تعرضوا للنهب وهم على الجمال ومعهم فيل واحد. ويبدو من خلال النقش تحت الرسوم والذي يعني أنّ القافلة هي المبعوث الشنغاني بور- زتاك وسفيره يجلبان الهدايا من حاكم الهون طُرُنطاش إلى نظيره في سمرقند.

سَخَّرَ فرهادي في مجموعته الشعرية «التصوير الجصّي في أفراسياب»، ثمانياً وثلاثين صفحة من أصل مئة وست عشرة صفحة تحيي مشاهد من آسيا الوسطى، وتاريخ المنطقة مع صور قلميّة تتناول المسألة الإثنية مثل « Creator of a «Jug، «The Stork-Bird of Happiness»(حيث استخدم المرادف لكلمة Stork باللغة الأوزبكيّة) و«Ulugh Beg» و«Samarkand» و« A Falling Minaret» (في إشارة إلى مئذنة المدرسة القرآنية في أولوغ

(1) رحيم خ. فرهادي، Samarkandskaia Kraska، في Ballada o sedoi vesne، ترجمة إدوار آلوورث، مع روز راسكين (موسكو: Molodaia Gvardiia، 1977، ص. 96-97.

بيك «Ulugh Beg»، سمرقند، قبل أن يرممها المهندسون)، و«The Zarafshan »، وغيرها من القصائد التي تنقل اللون المحليّ الطاغي. إلا أن توقيت إصدار الكتيّب شكّك في الطابع العفوي للمجموعة ولاسيَّما أنّ الشاعر خصّص كتيّبه للاحتفال بالعيد الرسمي لمدينة سمرقند (العيد الـ2500) الذي حدّده الرعاة في العام 1969[1].

ما الصفة الأهم التي ينبغي أن تتوافر في الكاتب من أجل تعزيز هوية الجماعة الأدبية (القوميّة الأدبية)؟ أظهر فرهادي أنّ للشاعر نبرة خاصة به يكوّنها من خلال طريقة تعبيره وأسلوبه. ولكن، أمن الممكن أن يعيد الكاتب الأجنبي نسخ نبرة خاصة بكاتب محليّ من آسيا الوسطى بطريقة جيدّة جداً إلى حدّ يعجز القارئ عن التمييز بينهما؟ في الواقع، يدلّ عدد الإصدارات المحدود لمجموعة قصائد «التصوير الجصّي»، البالغ 5000 نسخة، على أنّ الناشر ارتأى أنّ ذلك الشاعر لن يؤثر سوى في جمهور صغير على الرغم من العدد الكبير للقرّاء الذين يتكلّمون الروسيّة في أوزبكستان. ماذا يمكن أن تكون التضمينات فيما يخصُّ إلى الهوية الجماعيّة الإثنية المحليّة لو نجح الكاتب الأجنبي في تقليد تلك النبرة المحليّة ولكن أخفق في اكتسابها؟ تحدّد الأجوبة عن ذلك السؤال المعنى الذي تحمله اللغة وفنّ استخدامها. وفي هذا السياق، لا تقدّم حال فرهادي براهين قاطعة، إذ إن سيرته الذاتية تصنّفه أوزبكيّاً وإن جزئياً، إلا أن اللغة المختارة وسيلةَ تواصل تخرج عن هذا التصنيف. وما يزيد الطين بِلّة والوضع تعقيداً هو أنّ د. فرهادي يفهم جيّداً اللغة الأوزبكيّة إلى درجة تمكّنه من كتابة نصوص سهلة في تلك اللغة، كما أنّه يترجم من لغات معقدة إلى اللغات السّلافونيّة، ما يجعله تقريباً كاتباً مزدوج اللغات. ولعلّ إمعان النظر في قصائده يوفّر جواباً عن ذلك السؤال.

غالبا ما يتجنّب المؤرخون الأوزبك جمع الكتابات الروسية العائدة لأدباء أمثال د. فرهادي مع الشعر الأوزبكيّ في أثناء إجراء الدراسات الكبيرة أو المقتطفات الأدبية. كما أنّهم تطرّقوا في نقدهم الأخير إلى نشأة الصفة الغنائية في الشعر، وهي وسيلة تعبير مهمة في هذا النوع من الأدب، التي تستثني كتابات الأدباء الأجانب عن آسيا الوسطى. ولكن لو عدنا بضعة عقود إلى الوراء لرأينا أنّ نظرة النقاد العقائديين إلى تلك الصفة كانت سلبية.

---

(1) فرهادي، Freski Afrasiyab، ص. -5 38، إ. م. مؤمنوف وآخرون، نسخة، Istoriia Samarkanda، المجلد 1، (طشقند: Izdatel'stvo «FAN» Uzbeksoi SSR، 1969) ص. 133-38، بين 128-29 و 144-45.

أمّا اليوم، فهذا النوع الغنائي من الشعر لم يستعد روحه فحسب بل دخله طابع وأسلوب مميّزان، مما أتاح الفرصة للكتّاب بنقل المشاعر والأفكار التي كبتها السياسيون طوال المدّة الممتدة من الثلاثينيات حتى الخمسينيات من القرن الماضي.

ونذكر من بين أولئك الكتّاب الذين طبعوا حقبة تاريخية أدبية مهمّة بمشاركتهم الكثير من نظريات جيلهم ومشاعرهم، إبراهيم غفوروف (مواليد العام 1937)، الذي ولد ودرس في طشقند. من أعماله الأولى، نقد نشر في مجلة Ozbekistan madaniyati في العام 1959. عمل في دار النشر الرئيسي في عاصمة الجمهورية الأوزبكيّة الاشتراكية السّوڤييتيّة التابع للدولة، وهو دار غفور غلام للنشر التي أصدرت عدداً كبيراً من أعمال الشعراء الأوزبكيّين الجدد الذين برزوا في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي. أدرك غفورف الموضوعات التي يركّز عليها أبناء جيله، فقدّر أهميّة تلك الصفة الغنائية في الشعر:

نلاحظ عند التأمل في كلمات الشعراء الأوزبك ولاسيَّما في ما يخصّ مكان الإنسان وزمانه ووجودَهُ في هذا العالم المعقّد، أنّ طابعاً عاطفياً وغنائياً يطغى على الأفكار في قصائدهم. ونلاحظ في أبيات بعض الشعراء وخاصَّةً زولفيا، وأسقد مختار، وشكرالله، وإركين وحيدوف، وعبدالله أريپوف، وگولشهرا نوراللايڤا، وحليمة خوداي بيرديف، وأيدين حاجييف، وم. أعظم، ورؤوف پارڤي، وإركين سَمَندار، إيلاء اهتمام كبير للتحرّر من فلسفة الوقت، وإظهار مضمونه الدراماتيكي.

أحسّ غفوروف أنّ الكلمات التأمليّة والعميقة تكشف كلّ شيء في آن واحد بهدوء وسلاسة. وقد شبّه غفوروف تلك الحالة بسكون نهر عظيم وجليل[1]. أمّا الاسماء الثلاثة الأولى التي ذكرها في لائحته، فهي تعود إلى جيل أكبر، إلا أنها تبدو من الناحية الجمالية، الخيار الأكثر إقناعاً بالحجة. فالأسماء التي تلي اسم شكرالله (مواليد 1920) تعود إذاً إلى شعراء شباب كتبوا قصائد باللغة الأوزبكيّة في الثمانينيات، نقلوا من خلالها إلى قرّائهم القيم الجماعية المشتركة. مع حلول العام 1980، استمال النوع الشعري القديم المفضّل في آسيا الوسطى قرابة ستة ملايين متعلم. فحاولت دور النشر تلبية ذلك الطلب بزيادة

(1) إبراهيم غفوروف، She'riyat- izlanish demak. Adabiy-tankidiy acherk (طشقند: Ghafur Ghulam manidagi Adabiyat wa San'at NashriyatiK 1984)، ص. 208-09، آلوورث، سياسات الأوزبك الأدبية (لاهاي: موتون، 1964)، ص. 92، 102.

إصدارات القصائد المنظومة باللغة الأوزبكية من 25000 نسخة إلى 100000 نسخة. ولم يتمكن د. فرهادي بوضعه الاستثنائي أن يخفي تلك الحقيقة ألا وهي أن الشعب الأوزبكيّ اختار أن يكتب، ويقرأ، ويتكلّم بلغته الأم[1].

ثمة قصيدة بقلم شاعر شاب آخر، وهو رؤوف پارفي (مواليد 1943)، الذي حقق إنجازات أدبية مهمّة في الستينيات، تساعد على الإجابة عما إذا كان من الممكن أن تنقل الكتابة بلغة أجنبية جوهر القوميّة الأدبيّة الأوزبكيّة (أو أي لغة أخرى)، وما إذا كانت تشكّل وسيلة للجماعات الأوزبكيّة كي يفهموا الكتابات الأدبية باللغة الروسيّة. في هذا السياق نذكر مجموعتين موجزتين من كتابات بارفي، عنوان كلّ منهما (الصباح الباكر) Subhidam، التي شاركه فيها الشاعر الشاب سورات أريپوف، و(الصدى) Aks sada. أمّا عدد الإصدارات باللغة الأوزبكيّة لكلّ مجموعة من المجموعتين، فبلغت 5000 و10000 نسخة على التوالي- وهي الأرقام المتداولة عادة في أوزبكستان لإصدارات كلّ شاعر حديث. وعلى غرار زملائه من الشعراء الأوزبك الذين برزوا قبل القرن العشرين، رفض بارفي إعطاء قصيدته عنواناً؛ ففي نظره، ذلك يحول دون السماح للقارئ بمقاربة القصيدة من دون تخيُّل مسبق لها.

في مجموعته Aks sada، تناولت قصائده الغيوم البيضاء الصفية، وبخّات المطر الشبيهة بحبّات اللؤلؤ، وبزوغ الفجر. كما شملت تأملاته حول الدقائق اللامتناهية التي تبطئ حياة شاب ما، إلا أنه لم يتطرّق قط إلى الموضوعات الإثنية. وفي الآتي قصيدة تجسّد آسيا الوسطى كما يتخيّلها بارفي حيث شدّد فيها على البريق الأزرق الساحر الذي تعكسه مباني الماضي:

اليوم راودني حلم. وفي حلمي،
كنت أتمشّى في مدينة بخارى.
فوق رأسي، المآذن الشامخة،
وتحت قدميّ حديقة ورود.

---

(1) Chislennost I sostav naseleniia SSSR. Po dannym Vsesoiuznoi perepisi naseleniia 1979 goda (موسكو: Finansy I Statistiki، 1984)، ص. 110.

كنت أتمشّى في مدينة بخارى،
وكانت ترافقني الشمس.
تلاشت كعقدة دفّاقة.
وها هو ذا حجر لم تفسده أيدي العصر الجليدي.
فوق رأسي، أرى المآذن الشامخة
تحدّق بحسد.
أمّا الأزمان، فتدفقت أمامي
كما لو أنها شعلة زرقاء باهتة.
تحت قدميّ حديقة ورود،
زرقة باهتة لا تنفك تشتعل
بخارى، بوردتها الزرقاء الباهتة،
جعلتني أسيراً أبداً.
عن مشاعري انفصلتُ،
أظنّني رأيت قلبي...
اليوم، راودني حلم. في حلمي،
كنت أتمشّى في مدينة بخارى[1].

تجسّد تلك الأحاسيس القويّة تجاه الأشكال والألوان في المناظر التي تخيّلها الشاعر (والتي قد تكون مناظر من الموطن الأم) هوية تصف مجموعة من الأحاسيس عبّر الشاعر من خلالها عن تعلّقه بالناس والأماكن الذي لم يكن ليبدو بتلك القوّة لو أدخل في قصيدته أسماء الأماكن، أو العلامات الدّالة على «مجتمع اقتصادي»، أو غيرها من العوامل الخارجية أو الموضوعية التي غالباً ما تنسب إلى القوميّة.

نقل كلّ من فرهادي وبارفي في قصيدتيهما مشاهد برّاقة عن مكانين طبعا التاريخ الأوزبكي؛ فسمرقند وبخارى شكّلا في الوقت نفسه مركزين تاريخيين عالميين وموقعين

(1) رؤوف بارفي، Bukun bir tush kordim، Sharq yulduzi، رقم 1 (1966): 140-141/ ترجمة منقحة، آلوورث 1985-86، ألوورث، عودة قديمة الطراز لأدب آسيا الوسطى، أدب الشرق والغرب، رقم 2 (1967): 150-51.

قريبين من الذات. تختلف قصيدة د.فرهادي المكتوبة بالروسيّة عن تلك التي كتبها بارفي، بسبب اختلاف المكان الموصوف، ولكن خصوصاً لأنّ بارفي نسب اللون الأزرق المائل إلى الأخضر المشّع في مدينة بخارى إلى تجربة شخصيّة، ما بعث الحياة في نظرته إلى حضارة آسيا الوسطى. وخلافاً للمعجم الروسي الذي اختاره د. فرهادي، أثار مجموع المفردات الأوزبكيّة الذي استعان بها د. فرهادي تداعي الخواطر والأفكار لدى سكان آسيا الوسطى المتعلّقة بالحضارة الأوزبكيّة، كما سرّع الوتيرة الصوتيّة اللفظيّة التي تربط الأسلوب المستمّد من الأسلاف بالأعمال الشعرية الكبيرة الموروثة أو بالتنغيم الخاص بالبلاغة المكتوبة أو الشفهيّة. وفيما يخصُّ الأوزبك الحقيقيين، لا تنقل التركيبة اللغوية الروسيّة الوتيرة نفسها أو الصورة تلك. فرغم أنّ د.فرهادي قادر على أن ينقل للقارئ بمهارة التصاميم والأثر الفنيّ، ومهما كان مدركاً للنسيج الإثني الضمنيّ الذي يحيط به، إلا أنه يظلّ عاجزاً عن أن يحوّل بمثل فعل السحر أو يعيد إحياء نظرته الخاصة باللغة الأجنبية بصورة جيّدة كفاية ليشارك الجمهور الأوزبكيّ كلّ المزايا الموروثة والأحاسيس من خلال القصائد المكتوبة بالأوزبكيّة.

الاختلاف المحليّ

أثار كلّ من فرهادي وبارفي، مع غيرهما من الشعراء، الانبعاثات والأشكال الخاصة بأماكن محدّدة وأضفيا طابعاً خاصاً على نظرتهما بدلاً. صحيح أنّ التباين المحليّ في القصائد المكتوبة باللغة الأوزبكيّة قد يضيف إلى التوعية الذاتيّة على صعيد جماعة أكبر، غير أنّه أسهم في تجزئة أوزبكستان عدّة أجزاء ثمّ أعاد جمعها في ماضي آسيا الوسطى وربما مستقبلها أيضاً الذي لا يعترف بالانقسام الإثني فيها. ولعلّ ذلك التباين المحليّ ناجم ولو جزئياً عن تلك الوحدة السياسية القاحلة، ألا وهي جمهورية أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة بكليتها. وقد يكون أيضاً مترتّباً عن الصعوبة التي واجهها الكتّاب المحليون في تسلّق المراكز ذات الامتيازات التي تخصّصها المؤسسات الأدبيّة القائمة والتي احتكرتها عاصمة الاتحاد السّوڤييتي وقيّدت كلّ أسلحة النشر فيها وغيرها من الأجهزة والمؤسسات المهمّة. تجدر الإشارة إلى أنّ القيود الممارسة كانت كثيرة إلى حدّ أنّ فروع دور النشر المحتكِرة الخاضعة لإدارة الدولة لم تصدر حقيقية أي كتب أدبيّة باللغة

الأوزبكيّة خارج مدينة طشقند، ما خلا حالة استثنائية سجّلتها طاجيكستان في العام 1979 نظراً إلى الأقلية الأوزبكيّة الكبيرة فيها، إذ بلغت تقريباً نسبة 40٪ من إجمالي السكان في جمهورية طاجيكستان الاشتراكية السّوفييتيّة[1].

شعر المفكّرون الذين ترعرعوا خارج مدينة طشقند بالتحدّي لمساواة نظرائهم العاملين لدى المركز الإداريّ، مما أسهم على الأرجح في خلق التماثل لا بل الانسجام بينهم. فكان من نتيجة ذلك أن بلغ بعضهم درجات تمدّن متقدّمة، في حين أن بعضهم الآخر أحضر معه إلى مدينة طشقند الحيوية والنكهة الخاصتين بالدول المجاورة لهم، وهم أسهموا بذلك في إضفاء تغيير طفيف إنما معبّر في الفكر والفن الأوزبكي معاً. إلا أنه ثمة مفكّر واحد نجح في المحافظة على هويته المحليّة بعد انتقاله إلى العاصمة الأوزبكيّة وهو جمال كمال (مواليد العام 1938)، شاعر ومترجم مثير للاهتمام ومحنّك قدم من بلدة شيتكران الصغيرة في مقاطعة شفيركان التابعة لولاية بخارى.

تلقى كمال دروسه في مدينة بخارى حيث علّم الأدب الأجنبي. وعلى غرار غيره من الكتّاب الأوزبك، زاول مهنة الصحافة فعمل في قسم التحرير للجريدة التي تديرها الحكومة Bukhara hakikati. وفي الثمانينيات، انتقل كمال إلى طشقند مع زوجته التي عملت مدرّسة وأولادهما الثلاثة حيث عمل بفضل إنجازاته الأكاديمية في معهد ألكسندر س. پوشكين للآداب التابع لأكاديمية أوزبكستان للعلوم، ثم عمل في دار نشر للكتب الأدبيّة. في الوقت نفسه، كان كمال يدرس لنيل الدكتوراه ويؤلف قصيدته الخاصّة ويترجم إلى اللغة الأوزبكيّة لعدد من الروائيين أمثال شكسبير، وابن سينا، وألكسندر س. پوشكين، وجلال الدين الروميّ (1207بلخ- 1273قونية)، الذي ترجم كمال كتاباً مبطّنا له باللغة الفارسيّة، مع غيرهم من الكتّاب[2]. إنّ الشاعر الناجح لا يكشف للقارئ مزايا عصره فحسب، بل أيضاً مكنونات فكره وقلبه. وفي هذا الخصوص، لم يقتصد في تقديم قصائد

---

(1) Chislennost I sostav naseleniia، ص. 132.

(2) Ozbekistan sawet satsialistik respublikasining ma'muriy bolinishi, 1966, yil q yanwargacha bolgan ma'lumat (طشقند: Ozbekistan Nashriyati, 1966)، ص. 32، نصيروف، فرهادي وفيليبوف، Piateli sovetskogo Uzbekistana، ص. 83، أبو علي ابن سينا، She'riyat، نسخ وترجمة جمال كمال (طشقند: Ghafur Ghulam manidagi Adabiyat wa San'at Nashriyati، 1980): حوار مع مؤلف هذا الكتاب، 1983، 1985 في طشقند.

تعرّف لغته وأفكاره وذلك طَوال العقد ونصف العقد بدءاً بإصدار المجموعة الأولى من قصائده في العام 1968 مع بلوغه عمر الثلاثين. أمّا نظم الشعر لديه، فكان غنياً بالمفردات الكلاسيكيّة وتميّز بأسلوب يحاكي أسلوب الشعراء المزدوجي والثلاثيي اللغات الذين اشتهرت بهم مدينة بخارى قديماً. وجمع بين الموارد الفارسيّة والتوركيّة، وأحياناً العربيّة والأورديّة. ما يفسّر من ثَمَّ الطابع المصقول على نحو مثير في قصائده. كما تميّزت أبياته الشعرية بمواكبتها العصر. وعلى سبيل المثال كتابه «نخب: أبيات غنائية» (Qadah: Lirika 1980)، الذي طبع منه 7000 نسخة. وتضمن الكتاب قصائد مثل «القلب الداخليّ» Suwayda، حيث لعب كمال على الكلام في العنوان باستعانته بمصطلح اقتبسه عن المير علي شير نوائي واستخدمه بحنكة ليستمد بعض أبيات الشاعر الفارسي سعدي (1208-1292).

تكلّم كمال على بلده، ووطنه، وشعبه في تلك الأبيات الأربعة عشر الرباعيّة الأبيات، وضمّ قصيدة مدحيّة سابقة بعنوان «أوزبكستان» إلى مجموعته الصغيرة المذكورة آنفاً. وللاحتفال بمرور عشرين عاماً على إسهاماته الشعريّة، أضاف الشاعر هاتين القصيدتين إلى مجموعة أكبر بعنوان (Suwayda 1983)، تألفت من 238 صفحة من قصائد غنائية مع ترجمات أصدرها الناشر في 20000 نسخة. نقلت تلك القصائد تعلّق الشاعر ببيئة شعبه؛ فعلى عكس بعض من زملائه الذين فضلّوا عدم إدخال مشاعرهم في كتاباتهم عن الوطن، لم يتوان كمال عن التعبير عن إعجابه بأرضه. وفي هذا السياق، نستشهد بالبيت الأخير من قصيدته «فاخرة» (1980):

وأقول لأعدائك المريرين الذين لا يرونك
لِتَعْمَ عيونكم وتسودّ وجوهكم.
خلقك الله الحقّ، فلتعيشي في الصدق،
يا بخارى الحبيبة، زيّني العالم!

جاء استخدام المصطلح «فاخرة» (ومعناها الفخورة والعظيمة) الذي لم يعد متداولاً في المعجم الأوزبكيّ حاليّاً، وهو موضوع سبق أن تطرّقنا إليه في سياق حديثنا عن النعوت التي كانت تطلق على البلدات، نعتاً شعبياً أطلق على ولاية بخارى في القرون الوسطى. وهذا الأسلوب هو أسلوب نموذجيّ مُتَداول في قصائد جمال كمال لاسترداد تلك الصفة

المقتبسة أصلاً من اللغة العربيّة (بإشارة إلى المصطلح «فاخرة») من اللغة الچغطائيّة (لغة چَغطاي) الأدبية بغية ربط الحاضر بالماضي مع إحياء التسميات الوصفيّة الخاصّة ببلدته الحبيبة بخارى. وهذه هي مفخرة الوطن التي رسّخت الشاعر في بيئته[1]. في منتصف السبعينيات، رافق كمال وزميله الأوزبكيّ ثلّة من الكتّاب الأجانب في جولة إلى بخارى. ولدى رؤيتهم جدران قصر ستارة يي ماهي خاصّة، وهو قصر الأمراء البخاريين، أشار الدليل السياحي وهو شاب إلى الزخرفات والنقوش ناسباً كلاً منها إلى «التصميم الصيني» و«التصميم الإيراني»، وغيرها من التصاميم. فسأل أحد الزوّار ما إذا كان أي تصميم بخاري بين تلك التصاميم، ولمّا لم يدرك الدليل الجواب، تدخّل لاحقاً كمال وأجاب: «في الحقيقة، لكان كافياً التحدّث عن الفنانين البخاريين المبدعين الذين صمّموا هذه الجدران الأنيقة... نعم، فلنتعلّم كيف نؤكد قطعاً أنّنا نحن أنفسنا بنينا أماكننا![2]

ميّز المديح المنوّه عنه في الفصل الخامس، «العقيدة وأدب المديح»، معظم الأساليب البلاغية الأوزبكيّة منذ العام 1924. في المنتصف الأول من القرن الحاليّ، كان الكتّاب مضطرّين إلى مجاملة النظام الروسيّ في كتاباتهم؛ وهو الذي كان النظام السياسي الوحيد، والحاكم الأعلى، لغز اليد العاملة. إلا أن الشعراء أمثال كمال الذين ولدوا بعد منتصف الثلاثينيات ونشروا أول أعمالهم في منتصف الخمسينيات والستينيات، أسهموا في إضفاء روح من التنوّع والمصداقية إلى الكتابة الأدبيّة في آسيا الوسطى في أثناء الحكم السّوڤييتي، من خلال التركيز على موضوعات شخصية أو موضوعات تتعلّق حتّى بالجماعات الإثنية. وقد اكتشف كمال الوسيلة الغنائية التي تتيح له التماثل مع أرض الأوزبك بحدودها المرتسمة مؤخراً، من دون التخلّي عن قاعدته الإبداعيّة في بخارى.

---

(1) كمال، Qadah. Lirika (طشقند: Ghafur Ghulam manidagi Adabiyat wa San'at Nashriyati، 1980)، ص. 68-70، 160-62، Parsa Shamsiyew وصابرجان إبراهيموف، مؤلفون، Alisger Nawaiy asarlari lughati, Nawaiy asarlarining on besh tamilgiga ilawa (طشقند: Ghafur Ghulam manidagi Adabiyat wa San'at Nashriyati، 1972)، ص. 573.

(2) كمال، She'rlar Suwayda ، (طشقند: Ghafur Ghulam manidagi Adabiyat wa San'at Nashriyati، 1983)، ص. 83؛ كمال وطاشبولات أحمد، Ibn Sina watanida. Sharqning buyul allamasi، Ozbekistan madaniyati، مارس 1980، ص. 2؛ صور معاصرة بالألوان لهندسة القصور في بخارى، المستشار روبير هـ آلسهاوس، نسخة/ صور للقيصر. التصوير الملون الرائد بعدسة سيرغي ميخائيلوڤيتش بروكيديم غورسكي (نيويورك: دار دايل للنشر، 1980)، ص. 181-83.

اختار كمال المديح qasida وهو الأسلوب المحبّذ لدى شعراء آسيا الوسطى الأسبقين لمدح القادة البارزين أو الأقوياء. وهو استعان بها أيضاً في قصائده الغنائية التي تتناول أوزبكستان. من الناحية الفنيّة، لم يحاكِ أسلوبه المادح ذلك المتداول في آسيا الوسطى محاكاة كليّة، إذ كان المديح النموذجي آنذاك يتألف من 20 إلى 200 مقطع شعري من بيتين، وكانت القوافي فيه على وفق الآتي أ أ، ب ب، ج أ...إلخ). أمّا قصائد المديح لدى كمال، فكانت تتألف من أحد عشر مقطعاً سداسية الأبيات، (تتألف الأبيات الثلاثة الأولى والشطر الأخير من ستة عشر مقطعاً غنائياً لكلّ قطعة، أمّا الشطران الرابع والخامس فيتألفان من ثمانية مقاطع غنائية لكلّ قطعة).

وأمّا المقطع الشعري الأول، فالقوافي كانت فيه على النحو الآتي أ أ أ أ، أما قوافي المقاطع الشعرية الباقية، فهي ب ب ب ب أ، وج ج ج ج أ، ود د د د أ، إلخ. وبذلك نلاحظ أنّ قافية الشطر الأخير في كلّ المقاطع الشعريّة هي أ. أضفت تلك التركيبة المتقنة والشبيهة بالتركيبة الشعرية المعتمدة في القرون الوسطى، رنّة صوتية متعمّدة الطابع لم تكن موجودة في قوافي قصائد المديح التقليديّة. ونلاحظ أيضاً أنّه من خلال هذه التركيبة المعقّدة تمكّن الشاعر من التشديد على موضوعه بأسلوب دراماتيكي[1]. وفي المقطع العاشر من قصيدة كمال المدحيّة «أوزبكستان»، استخدم الشاعر تلك الإمكانات ليخلّف انطباعاً جيّداً، فجاءت كالآتي:

وأنا أتجوّل في حديقة ورودك، ولمّا أشاطر أفكاري بإيجاز
أرى صفات العظمة، والإحسان، والكَرَم الفائق تجتمع فيك اجتماعاً جوهرياً
أمّا السبب الحقيقي لذلك كلّه فهو أنّ أبناءك هم طاقة متنوّعة،
لذلك أنت مغرية دوماً.
أنت بدر مشعّ!
ولكم سعادتي كبيرة لافتناني بك![2].

(1) أليسيو بومباسي، الأدب التركي، ملاحظات إستهلالية في التاريخ والأسلوب، Philolofiaw Turcicae Fundamenta, vol. 2 (فيسبادن: فرانز ستينر فيرلاغ، 1965) ص. 50.

(2) Qasida، في Ozbek sawet entsiklapediyasi، المجلد 14 (طشقند: Ozbek sawet entsiklapediyasi. Bash Redaktsiya، 1980)، ص. 1: كمال، Suwada. She`rlar، ص. 195-96.

تحاكي الصفات التي نسبها الشاعر إلى بلده تلك السمات التي تغنّى بها الأدب الأخلاقي في آسيا الوسطى القديمة، وعدَّها من الفضائل المحتّم توافرها لدى الحاكم الجيّد. أمّا الأسلوب المعتمد في الشطرين الرابع والخامس، فيشابه ذلك المعتمد في مديح روضة الذي توجَّه به إلى أمير ساماني في أثناء رحلة له:

يا بخارى! افرحي، عيشي بسعادة،

أرأيت! الشاه يأتي ضيفاً إليك،

وإن كان الأمير قمراً، فبخارى السماء.

يطلع القمر في السماء.

وإن كان الأمير شجرة سرو، فبخارى الحديقة،

وشجرة السرو جوهر الحديقة.

لاقت قصيدة روائية طويلة نشرها الشاعر كمال في أواخر سبعينيات القرن الماضي تحت عنوان «وَرَخشا» (وهي اسم نسب لأنقاض تعود إلى عصر ما قبل الإسلام (400-900 ب.م) مزخرفة بأناقة وهي تبعد تسعة عشر ميلاً إلى شمال غرب مدينة بخارى)، إعجاب النقاد الشديد الذين عَدُّوها «أحد الأعمال الأدبية الأهم التي تنقل ذلك التعلّق بالوطن»... «وهي توسِّع آفاق مفهومنا الحالي عن الوطن»[1]. يُعَدُّ أسلوب كمال متناسباً مع الوضع المعايش في أواخر القرن العشرين في منطقة حلّت فيها القوميّة مكان الحكم الملكيّ أو السلاليّ إطاراً يعرّف الحياة والفنّ. وهكذا، ومن خلال خلق أوجه شبهٍ بين التراث الحضاري الضخم لآسيا الوسطى في النظرية الحديثة للمجتمع، استعان الشعراء أمثال كمال بالاستعارات والعبارات الاصطلاحيّة لنقل هوية جماعيّة أعيد بناؤها إلى رجال بلادهم والعالم في العقود التالية. تدلّ هذه الاستقلاليّة الفكريّة والفنيّة المدروسة، على أنّ الاعتقاد القديم القائل بوجوب كماليّة الحاكم قد ينتقل في الحقبة الزمنية الملائمة إلى القيادة الفكريّة الموجودة في أوزبكستان الخاضعة. وقد أظهرت تلك القيادة الفكريّة، من

(1) يفغيني إ. بيرتيلز، Izbrannye trudy. Istoriia persidsko-tadzhikskoi literatury (موسكو، Izdatel'stvo Vostovhnoi Literatury، 1960)، ص. 134؛ ألكسندر بيلينتسكي، آسيا الوسطى، ترجمة جيمس هوغارث (كليفلاند: منشورات العالم، 1968)، ص. 142-54، بين 139-41؛ كمال، Dastanlar (طشقند: Ghafur Ghulam manidagi Adabiyat wa San'at Nashriyati، 1979)، غفار مؤمنوف وعبد الله ماتياكوبوف، «Dastanlarda hayat talqini»، Ozbekistan madaniyati، 8 يناير 1980، ص. 3.

خلال إعادة بثّ حسّ سَخَّر الغاية الجماعيّة وصوّر مستقبل الأوزبكيّة الحقيقيّة، أنّ التقاليد قد تؤثر في المجتمعات على مرور الزمن ولاسيَّما إن كانت عن طريق النفوذ المستمدّ من الأدب وأفكاره. حافظت آسيا الوسطى على قيمها التي لم تتغيّر بمعظمها، ولكنّ ذلك لا يعني أن تلك القيم ضحلة وسهلة الاستئصال ولا حتى سهلة التغيير، مما يقضي إذاً على مفهوم العقائديين السّوڤييت القائل إنَّ التلقين العقيدي المستمّر قد يشكلّ طابعاً إثنياً عقيماً على صعيد القومية الأوزبكيّة ولاسيَّما مع اقترابها من القرن الواحد والعشرين. لا يزال سكّان آسيا الوسطى بمجملهم، بمن فيهم الأوزبك، ينبذون الريبة التي بثّتها الماركسيّة الروسيّة إزاء العالم الخارجيّ والتنوّع الثقافي فيه. مع المزيد من الوقت والدلائل، سيتبيّن ما إذا كان هذا الجزء من الهوية المشتركة لسكّان آسيا الوسطى سيصبح أوزبكيّاً صرفاً أو يعود ليصبَّ في نظرية أشمل. يبقى الجواب رهناً بالقيم والأفكار الرائجة في الوسط الفكري الثقافي. تؤكد معظم الدلائل الثقافيّة والأخلاقيّة أنّ الحذر لدى سكان آسيا الوسطى هو الذي دفع الأوزبك للتفكير والعمل من أجل المدى الطويل.

يملك الأوزبك الوقت والصبر وبنية راسخة من القيم، فلو توافرت صورة دفاعيّة عن العالم الأوزبكيّ تدفع سكّانها بقوّة إلى داخل حدود جمهوريّة أوزبكستان الاشتراكية السّوڤييتيّة، لأسهم ذلك في توحيد الإثنيات في أوزبكستان توحيداً روحيّاً. أمّا إذا استمر الأوزبكيون في التوجّه نحو الخارج بهدف احتضان الحضارة الأوسع التي اضطلع بها خلفاء عبدالله أبي الخير خان بدور أساسيّ مدةَ ستة قرون، قد تفرض ذاتها من جديد هوية إقليميّة خاصة بسكان آسيا الوسطى تتخطى الحدود الإثنية وذلك على الرغم من تأييد الروس السّوڤييتيين مجتمعاً متحداً يضمّ جماعات إثنية فرعيّة زائفة تعرّف ذاتها ظاهريّاً لأنها موجّهة نحو موسكو بدلاً من تقديم ولائها إلى «مدينة الرجال» أو «أمّ مدنهم».

المراجع

The following list includes separate publications cited in this study as well as some additional entries relevant to the chapters. Central Asian and other Middle Eastern names appear in English alphabetical order according to last names rather than first names.

Abbott, James. *Narrative of a Journey from Heraut to Khiva, Moscow, and St. Peterburgh during the late Russian Invasion of Khiva*. Vol. 1. London: James Madden, 1856.

Äbdälrä'uf. *Bäyanat-i seyyah-i hindi*. Dar al-Khilafät [Istanbul]: Hikmat, A.H. 1331/A.D. 1912/13. *See also* Abd-ur-rauf and Fiträt.

Abduraimov, M. *Voprosy feodal'nogo zemlevladeniia i feodal'noi renty v pis'makh emira Haidara. Opyt kratkogo issledovaniia istochnika*. Tashkent: Izdatel'stvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSR, 1961.

Äbduräshidaw, Räzzaq. *Qälbim qolingdä*. Tashkent: Ozbekistan LKSM Märkäziy Kamiteti "Yash Gwärdiyä" Näshriyati, 1970.

———. *Yol bashidä. She'rlär*. Tashkent: OzSSR Däwlät Bädiiy Ädäbiyat Näshriyati, 1962.

Abd-ur-Rauf. *Razskazy indiiskago puteshestvennika*. Translated by A. N. Kondrat'ev. Samarkand: Izdanie Makhmud Khoja Bekbudi, Tip-Litografiia Tovarishchestva Gazarov i K. Sliianov, 1913.

Abdushukurov, R. Kh. *Oktiabr'skaia revoliutsiia, rastsvet uzbekskoi sotsialisticheskoi natsii*. Tashkent: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Uzbekskoi SSR, 1962.

Äfzälaw, M., et al., comps. *Ozbek khälq mäqalläri*. Tashkent: OzSSR Däwlät Bädiiy Ädäbiyat Näshriyati, 1960.

'Aini, Sadriddin. *Ustod Rudaki. Epokha, zhizn', tvorchestvo.* Moscow: Izdatel'stvo Vostochnoi Literatury, 1959. *See also* Ayni and Ayniy.

———. *Vospominaniia.* Translated by Anna Rozenfel'd. Moscow-Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1960.

Äkabirov, S. F., et al., eds. *Ozbekchä-ruschä lughät. Uzbeksko-russkii slovar'.* Moscow: Kharijiy wä Milliy Lughätlär Däwlät Näshriyati, 1959.

Akhmedov, Boriway A. *Gosudarstvo kochevykh Uzbekov.* Moscow: Izdatel'stvo "Nauka." Glavnaia Redaktsiia Vostochnoi Literatury, 1965.

———. *Istoriia Balkha (XVI-pervaia polovina XVIII v.).* Tashkent: Izdatel'stvo "Fan" Uzbekskoi SSR, 1982.

Akhunawä, E'tibar. *Men Tangni uyghatdim. She'rlär wä dastan.* Tashkent: Ghäfur Ghulam namidägi Ädäbiyat wä Sän'ät Näshriyati, 1980.

Alimaw, Ä. *Sawet kishisining gozälligi.* Tashkent: Ozbekistan KP Märkäziy Kamitetining Näshriyati, 1971.

'Ali Shir, Mir. *Muhakamat al-lughatain.* Translated by Robert Devereux. Leiden: E. J. Brill, 1966. *See also* Mir Ali Shir, and Nawaiy or Navoi.

Allshouse, Robert H., ed. *Photographs for the Tsar. The Pioneering Color Photography of Sergei Mikhailovich Prokudin-Gorskii.* New York: Dial Press, 1980.

Allworth, Edward. *Central Asian Publishing and the Rise of Nationalism.* New York: New York Public Library, 1965.

———. *The End of Ethnic Integration in Southern Central Asia.* Occasional Paper 159. Washington, D.C.: The Wilson Center, Kennan Institute for Advanced Russian Studies, 1982.

———. *Soviet Asia: Bibliographies . . . With an Essay on the Soviet Asia Controversy.* New York: Praeger Publishers, 1975.

———. *Uzbek Literary Politics.* The Hague: Mouton and Company, 1964.

Allworth, Edward, ed. and coauthor. *Central Asia: A Century of Russian Rule.* New York: Columbia University Press, 1967.

———. *Central Asia: 120 Years of Russian Rule.* Durham, N.C.: Central Asia Book Series, Duke University Press, 1989.

———. *Soviet Nationality Problems.* New York: Columbia University Press, 1971.

———. *Tatars of the Crimea. Their Struggle for Survival.* Durham, N.C.: Central Asia Book Series, Duke University Press, 1988.

Älpamish. Dastan. 2d edition. Edited by Hämid Alimjan. Tashkent: Ozbekistan SSR Fänlär Äkädemiyäsi, 1957.

———. Recited by Fazil Yoldash Oghli; compiled by Hadi Zärif, and Torä Mirzäew. Tashkent: Ghäfur Ghulam namidägi Ädäbiyat wä Sän'ät Näshriyati, 1979.

Amin, Osman. *Muhammad 'Abduh.* Washington, D.C.: American Council of Learned Societies, 1953.

Aminova, R. Kh., et al., eds. *Istoriia uzbekskoi SSR.* Vol. 1. Tashkent: Izdatel'stvo "FAN" Uzbekskoi SSR, 1967.

Antonenko, B. A., ed. *Istoriia tadzhikskogo naroda.* Vol. 2, book 1. Moscow: Izdatel'stvo "Nauka," 1964.

Arabshah, Ahmed ibn. *'Aja'ib al-magdur fi akhbar timur. Tamerlane or Timur the Great Amir.* Translated by J. H. Sanders. Lahore: Progressive Books, n.d., reprint of 1936 edition.

Arberry, A. J. *Sufism. An Account of the Mystics of Islam.* New York: Harper and Row, 1970.

Arsharuni, A., and Kh. Gabidullin. *Ocherki panislamizma i pantiurkizma v Rossii.* Moscow: Bezbozhnik, 1931.

Atabek-oghli, Fazil bek. *Dukchi ishan waqi'äsi (Färghanädä istibdad jälladläri).* Samarkand-Tashkent: Ozbekstan Däwlät Näshriyati, 1927.

Atkin, Muriel. *The Subtlest Battle.* Philadelphia: Foreign Policy Research Institute, 1989.

Awlaniy, Äbdulla, ed. *Ädäbiyat khrestamätiyasi.* Tashkent: Ozdäwnäshr, 1933.

Ayni, Sadriddin. *Qulliyat.* Vols. 1–10. Dushanbe: Nashriyoti "Irfon," 1966.

'Äyniy, Sädriddin. *Bukhara inqilabi tärikhi uchun materiyallar.* Moscow: SSSR Khälqlarning Märkazi Näshriyatı, 1926.

———. *Namuna-i adabiyot-i tajik. 300–1200 hijri.* Samarkand: Chopkhanai Nashriyati Markazii Khalqii Ittikhadi Jamoli, 1926.

———. *Qisqächä tärjimäi halim.* Tashkent: OzSSR Däwlät Bädiiy Ädäbiyat Näshriyati, 1960. See also Aini.

Äzläraw, Erkin, et al. *Ozbek tili. Rus mäktäbining 9- wä 10-sinfläri uchun därslik.* 8th ed. Tashkent: "Oqituwchi," 1982.

Bäbar, Zahiriddin Muhammad. *Bäbar namä.* London: Luzac and Company, 1905, reprinted 1971.

Babir, Zähiriddin Muhämmäd. *Babirnamä.* Tashkent: Ozbekistan SSR Fänlär Äkädemiyäsi Näshriyati, 1960.

Babur, Zahiruddin Muhammad Padshah Ghazi. *The Babur-nama in English (Memoirs of Babur).* Translated by Annette S. Beveridge. London: Luzac and Company, 1922, reprinted 1969.

Bâdemji, Ali, *1917–1934 Türkistan Milli istiklâl Hareketi ve Enver Pasha.* Vol. 7. Istanbul: Kutlugh Yayinlari, 1975.

Baibulatov, Dzh. *Chagataizm-pantiurkizm v uzbekskoi literature.* Moscow-Tashkent: OGIZ, Sredneaziatskoe Otdelenie, 1932.

Bakhrushin, S. V., et al., eds. *Istoriia narodov Uzbekistana ot obrazovaniia gosudarstva Sheibanidov do velikoi oktiabr'skoi sotsialisticheskoi revoliutsii.* Vols. 1–2. Tashkent: Izdatel'stvo Akademii Nauk UzSSR, 1947, 1951.

Bäqa, Muhämmäd Yusuf al-Munshi ibn Khojä. *Tadhkirä-i muqim khaniy.* Translated by Joseph Senkowski. St. Petersburg: Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1824.

Barthold, Vasiliy V. *Four Studies on the History of Central Asia*. Vol 1. Translated by V. Minorsky and T. Minorsky. Leiden: E. J. Brill, 1958.

———. *Istoriia izucheniia Vostoka v Evrope i Rossii*. Leningrad: TsIK SSSR. Leningradskii Institute Zhivykh Vostochnykh Iazykov, No. 7, 1925.

Bartol'd, V. V. *Sochineniia*. Vols. 1–10. Moscow: Izdatel'stvo "Nauka," 1963–69.

Baysun, Turkistanli Rejeb. *Türkistan millî hareketleri*. Istanbul: N.p., [title page] 1943, [cover] 1945.

Bazarov, U. B. *Ideinye osnovy tvorchestva Khamzy Khakim-Zade Niiazi*. Tashkent: Izdatel'stvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSR, 1960.

Becker, Seymour. *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865–1924*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.

Behbudiy, Mahmud Khoja. See Bihbudiy, Mähmud Khojä.

Belenitsky, Aleksandr. "Central Asia" in *Archaeologia Mundi*. Translated by James Hogarth. Cleveland, Ohio: World Publishing Company; Geneva: Nagel Publishers, 1968.

Bendix, Reinhard. *Kings or People. Power and the Mandate to Rule*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978.

Bendrikov, K. E. *Ocherki po istorii narodnogo obrazovaniia v Turkestane*. Moscow: Bezbozhnik, 1960.

Bennigsen, Alexandre, and Lemercier-Quelquejay, Chantal. *La Presse et le Mouvement National chez les Musulmans de Russie avant 1920*. Paris: Mouton and Company, 1964.

———. *Les Mouvements Nationaux chez les Musulmans de Russie: 1. Le "Sultangalievisme" au Tatarstan*. Paris and The Hague: Mouton and Company, 1960.

———. *Le soufi et le commissaire. Les confréries musulmanes en URSS*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

Bertel's, Yevgenii E. *Izbrannye trudy. Istoriia persidsko-tadzhikskoi literatury*. Moscow: Izdatel'stvo Vostochnoi Literatury, 1960.

———. *Navoi. Opyt tvorcheskoi biografii*. Moscow-Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1948.

Biblioteka vostochnykh istorikov. Kazan: Izdavaemaia I. Berezinym, 1849.

Bihbudiy, Mähmud Khojä. *Pädärkush yakhud (oqumagan balaning hali?)*. Samarkand: Tipo-Litografiia T-va B. Gazarov i N. Sliianov, A.H. 1331/A.D. 1913.

Biobibliograficheskie ocherki o deiateliakh obshchestvennykh nauk Uzbekistana. Vols. 1–2. Compiled by B. V. Lunin. Tashkent: Izdatel'stvo "FAN" Uzbekskoi SSR, 1977.

Birinchi olkä ozbek til wä imla qoroltayining chiqarghan qararlari. Tashkent: Turkistan Jomhoriyätining Däwlät Näshriyati, 1922.

Bodrogligeti, Andras J. E. *Khalis' Story of Ibrahim: A Central Asian Islamic Work in Late Chagatay Turkic*. Leiden: E. J. Brill, 1974.

Bondarenko, N. A., Novoprudskii, V. D., and Khodzhaev, Ia. D., comps. *Pisateli sovetskogo Uzbekistana. Spravochnik*. Tashkent: Izdatel'stvo Literatury i Iskusstva imeni Gafura Guliama, 1984.

Boukhary, Mir Abdoul Kerim. *Histoire de l'Asie Centrale*. Vols. 1–2. Translated by Charles Schefer. Paris: École des Langues Orientales Vivantes, Publications, 1e série, 1876; reprinted Amsterdam: Philo Press, 1970.

Brown, John P. *The Dervishes*. Oxford, England: Oxford University Press, 1927.

Budagov, Lazar. *Sravnitel'nyi slovar' turetsko-tatarskikh nariechii*. Vols. 1–2. St. Petersburg: Tipografiia Imperatorskoi Akademii Nauk, 1869.

Bukhari, Häfiz-i Tanïsh ibn Mir Muhämmäd. *Shäräf namä-yi shakhi*. Vol. 1. Facsimile and translation by M. A. Salahetdinawa. Moscow: Izdatel'stvo "Nauka," Glavnaia Redaktsiia Vostochnoi Literatury, 1983.

al-Bukhari, Imam Muhammad ibn Isma'il. *Kitab al-jami al-sahih*. Vols. 1–4. Leiden: E. J. Brill, 1862–1908.

Bukhari, Khwaja Baha al-Din Hasan Nithari. *Mudhäkkir-i ähbab. ("Remembrancer of Friends")*. Edited by Syed Muhammad Fazlullah. Hyderabad: Da'iratu'l-Ma'arif Press, Osmania University, 1969.

Bukhari, Shaykh Sulayman Afandi-yi. *Lughat-i chaghatay wa turki-yi 'osmani*. Istanbul: Mihran Matba'äsi, A.H. 1298/A.D. 1882.

Bukhariy, Hafiz Tänish ibn Mir Muhämmäd. *Äbdullänamä (Shäräfnamäyi shahiy)*. Vol. 2. Tashkent: Ozbekistan SSR "Fän" Näshriyati, 1969. *See also* Bukhari, Häfiz-i Tanïsh.

Bukhariy, Mir Muhämmäd Ämin. *Ubäydullänamä*. Translated by Aleksandr A. Semenov. Tashkent: Izdatel'stvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSR, 1957.

Castagné. *Les Basmatchis*. Paris: Editions Ernest Leroux, 1925.

Chadwick, Nora K., and Zhirmunsky, Victor. *Oral Epics of Central Asia*. Cambridge, England: University Press, 1969.

Christie, Ella R. *Through Khiva to Golden Samarkand*. London: Seeley, Service and Company, 1925.

Cirtautas, Ilse Laude. *Chrestomathy of Modern Literary Uzbek*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980.

Constitution (Fundamental Law) of the Uzbek Soviet Socialist Republic of February 23, 1937 as amended through June 25, 1948. New York: American Russian Institute, April 1950.

Current Soviet Leaders. Vol. 3. Oakville, Ontario, Canada: Mosaic Press, 1976.

Danish. *See* Donish.

DeGeorge, Richard T. *Soviet Ethics and Morality*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1969.

D'Encausse, Hélène Carrère. *Réforme et révolution chez les Musulmans de l'empire russe. Bukhara 1867–1924*. Paris: Librairie Armand Colin, 1966.

Directory of USSR Ministry of Foreign Affairs Officials. A Reference Aid. Washington, D.C.: Central Intelligence Agency, September 1985.

Dokumenty k istorii agrarnykh otnoshenii v bukharskom khanstve. Translated by O. D. Chekhovich. Tashkent: Izdatel'stvo Akademii Nauk UzSSR, 1954.

Donish, Ahmad Mahdum Kalla. *Risola-i Ahmad-i Donish 'Ta'rikh-i saltanati Man ghitiya'. (Istorii mangitskoi dinastii)*. Translated by I. A. Nadzhafova. Dushanbe: Izdatel'stvo "Donish," 1967.

———. *Puteshestvie iz Bukhary v Peterburg. Izbrannoe*. N.p.: Tadzhikgosizdat, 1960.

XX s'ezd kommunisticheskoi partii Uzbekistana. 3–5 fevralia 1981 goda. Stenograficheskii otchet. Tashkent: "Uzbekistan," 1981.

[Dughlat, Mirza Muhammad Haidar]. *Tarikh-i rashidi. A History of the Moguls of Central Asia*. Translated by E. Denison Ross. London: Sampson Low, Marston and Company, 1898; reprinted New York: Praeger Publishers, 1970.

Ermatov, Mutal M. *Etnogenez i formirovanie uzbekskogo naroda*. Tashkent: Izdatel'stvo "Uzbekistan," 1968.

Etnicheskaia onomastika. Moscow: Izdatel'stvo "Nauka," 1984.

Etnograficheskie ocherki uzbekskogo sel'skogo naseleniia. Moscow: Izdatel'stvo "Nauka," 1969.

al-Farabi, Abu Nasr. *Mabadi' ara' ahl al-madina al fadila. Al-Farabi on the Perfect State*. Text prepared and translated by Richard Walzer. Oxford, England: Clarendon Press, 1985.

Farkhadi, Raim. *Ballada o sedoi vesne*. Moscow: "Molodaia Gvardia," 1977.

———. *Freski Afrasiaba. Stikhi i poema*. Tashkent: Izdatel'stvo Khudozhestvennoi Literatury imeni Gafura Guliama, 1970.

———. *Granitsy serdtsa. Stikhi raznykh let*. Tashkent: Izdatel'stvo Literatury i Iskusstva imeni Gafura Guliama, 1976.

Ferrier, J. P. *History of the Afghans*. Translated by William Jesse. London: John Murray, 1858.

Fiträt. *Bedil (bir mäjlisdä)*. Moscow: Millät Ishläri Kämisärligi Qashinda "Märkäziy Shärq Näshriyati," [title page] 1923 [cover], 1924.

———. *Eng eski turk ädäbiyati nämunäläri*. Samarkand: Ozbekistan Däwlät Näshriyatining Näshri, Ozbekistan Mätbä'ä Ishläri Tristining Birinchi Mätbä'äsi, 1927.

———. *Munazärä*. Translated to Turki by Muällim Hajji Mu'in ibn Shukrullah Sämärqändiy. Tashkent: Turkistan Kitabkhanäsi, Tipolitografiia V. M. Il'ina, A.H. 1331/A.D. 1913.

———. *Ozbek ädäbiyati nämunäläri*. Tashkent-Samarkand: Oznäshr, 1928.

———. *Shärq siyasäti*. N.p.: Tarqatghuchi: Yash Bukharalilar Qomitasining Näshriyat Shu'bäsi, 1919.

——— and B. S. Sergeev, *Kaziiskie dokumenty XVI veka. Tekst perevod, ukazatel' vstrechaiushchikhsia iuridicheskikh terminov i primechaniia*. Tashkent: Izdatel'stvo Komiteta Nauk UzSSR, 1937.

Pitrat [Fiträt], Cholpan, Batu, Elbek. *Ozbek yash sha'irläri*. Tashkent: Turkistan Däwlät Näshriyati, 1922. *See also* Äbdälrä'uf and Abd-ur-Rauf.

Florinsky, Michael T. *Russia: A History and an Interpretation*. Vols. 1–2. New York: The Macmillan Company, 1955, 1953.

Frye, Richard N. *Bukhara. The Medieval Achievement*. Norman: University of Oklahoma Press, 1965.

Galuzo, Petr G. *Turkestan-koloniia*. Tashkent: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo UzSSR, 1935.

Gazety SSSR 1917–1960, Bibliograficheskii spravochnik. Vol. 1. Moscow: "Kniga," 1970.

Ghäfuraw, Ibrahim. *She'riyät—izlänish demäk. Ädäbiy-tänqidiy acherk*. Tashkent: Ghäfur Ghulam namidägi Ädäbiyat wä Sän'ät Näshriyati, 1984.

Ghani, Abdul. *Life and Works of Abdul Qadir Bedil*. Lahore: Publishers United, 1960.

al-Ghazali, *Nasihat al-Muluk: Book of Counsel for Kings*. Translated by F. R. C. Bagley. London: Oxford University Press, 1964.

Ghulamaw, Yähya G., Näbiyew, Räshid N., and Wähabaw, Mäwlan G. *Ozbekistan SSR tärikhi (bir tamlik)*. Tashkent: Ozbekistan SSR Fänlär Äkädemiyäsi Näshriyati, 1958.

Gibb, E. J. W. *A History of Ottoman Poetry*. Vols. 1–6. London: Luzac and Company, 1900, reprinted 1958.

Gordienko, A. A. *Obrazovanie turkestanskoi ASSR*. Moscow: "Iuridicheskaia Literatura," 1968.

Grekov, B. D., and Iakubovskii, A. Iu. *Zolotaia Orda i ee padenie*. Moscow: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1950.

Grousset, René. *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*. Translated by Naomi Walford. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1970.

Gruzä, W. W., and Äzizaw, A. Ä. *Ozbek tili. Rus mäktäblärining 9- wä 10-inchi sinflări uchun oqish kitabi*. Tashkent: OzSSR Däwlät Oquw-Pedägagikä Näshriyati, 1955.

Hajib, Yusuf Khas. *Qutadghu bilig (Säadätgä yollawchi bilim)*. Translated to Uzbek by Qäyum Kärimaw. Tashkent: Ozbekistan SSR "Fän" Näshriyati, 1971.

Hajib, Yusuf Khass. *Wisdom of Royal Glory (Kutadqu Bilig). A Turko-Islamic Mirror for Princes*. Translated by Robert Dankoff. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Hajji, Mullah 'Alim Makhdum. *Ta'rikh-i turkistan*. Tashkent: Turkistan Giniral Gobirnatorighä Tab' Basmäkhanädä, 1915.

Hakimkhan, Muhammad. *Muntäkhäb ät-täwarikh*. Dushanbe: Akademiyai Fanhai RSS Tojikistan. Instituti Ta'rikhi ba nomi Ahmadi Donish, 1983.

———. *Muntäkhäb ät-täwarikh*. Vol. 2. Dushanbe: Näshriyat-i "Danish," 1985.

Häkimkhan bin Säyyid Mä'sumkhan, Hajji Muhämmäd. *Muntäkhäb ät-täwarikh* (1843), mss. No. 5019; 594; copied 1877. (Listed in catalogue *Sobranie sochineniia*

vostochnykh rukopisei Akademii Nauk Uzbekskoi SSR, vol. 7. Tashkent: Izdatel'stvo "Nauka" UzSSR, 1964, pp. 31–33.)

Hakluyt, Richard. *Voyages*. London: J. M. Dent and Sons, Everyman's Library, 1907; reprinted New York: Dutton, 1962.

Hanway, Jonas. *The Revolutions of Persia: Containing the Reign of Shah Sultan Hussein, with the Invasion of the Afghans, and the Reigns of Sultan Mir Maghmud and his Successor Sultan Ashreff*. Vol. 1. London: n.p., 1753.

Hayit, Baymirza. *Islam and Turkestan under Russian Rule*. Istanbul: Can Matbaa, 1987.

———. *Turkestan im XX. Jahrhundert*. Darmstadt: C. W. Leske Verlag, 1956.

———. *Türkistanda Öldürülen Türk Shairleri. Mazlum Türklerin Hayatindan Parchalar*. Ankara: Kardesh Matbaasi, 1971.

Hodnett, Grey, and Ogareff, Val. *Leaders of the Soviet Republics. 1955–1972. A Guide to Posts and Occupants*. Canberra: Department of Political Science, Research School of Social Sciences, The Australian National University, 1973.

Hofman, H. F. *Turkish Literature. A Bio-Bibliographical Survey*. Vols. 1–2. Utrecht: The Library of the University of Utrecht under the Auspices of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1969.

Howorth, Henry H. *History of the Mongols from the 9th to the 19th Century*. Vols. 1–5. New York: Burt Franklin, n.d., reprint of the 1880 edition.

Hudud al-Alam. The Regions of the World. A Persian Geography, 372 A.H.–982 A.D. Translated and annotated by V. Minorsky. London: Luzac and Company for the Trustees of the E. J. W. Gibb Memorial, 1970.

Iakubovskii, A. Iu. *K voprosu ob etnogeneze uzbekskogo naroda*. Tashkent: Izdatel'stvo UzFAN, 1941.

Ibn Sina. *See* Sina.

Ibragimov, S. K., et al., comps. *Materialy po istorii kazakhskikh khanstv XV–XVIII vekov. (Izvlecheniia iz persidskikh i tiurkskikh sochinenii)*. Alma Ata: Izdatel'stvo "Nauka" Kazakskoi SSR, 1969.

Ikramov, Akmal. *Izbrannye trudy*. Tashkent: Izdatel'stvo "Uzbekistan," 1972.

Inaghamof, Rahim. *Ozbek ziyalilari*. Tashkent: Tipolitografiia Number 1, 1926.

Isfähaniy, Fäzlällah ibn Ruzbihan. *Mihman namä-yi bukhara*. Text prepared and translated by R. P. Dzhalilova. Moscow: Izdatel'stvo "Nauka." Glavnaia Redaktsiia Vostochnoi Literatury, 1976. *See also* Khunji.

Iskandar, Kai Ka'us ibn. *Qabus namä. A Mirror for Princes*. Translated by Reuben Levy. London: The Cresset Press, 1951.

al-Iskandariyya. Sbornik turkestanskogo Vost. Instituta v chest' professora A. E. Shmidta. Tashkent, 1923.

Istoriko-kul'turnye kontakty narodov altaiskoi iazykovoi obshchnosti. Tezisy dokladov XXIX sessii postoiannoi mezhdunarodnoi altaisticheskoi konferentsii (PIAC). Tashkent, sentiabr', 1986 g. 1. Istoriia, literatura, iskusstvo. Moscow: Akademiia Nauk

SSSR. Institut Vostokovedeniia, Institut Iazykoznaniia, Vsesoiuznaia Assotsiatsiia Vostokovedov; Akademiia Nauk Uzbekskoi SSR Institut Iazyka i Literatury im. A. S. Pushkina, 1986.

Itogi vsesoiuznoi perepisi naseleniia 1959 goda. SSSR (svodnyi tom). Moscow: Gosstatizdat TsSU SSSR, 1962.

Itogi vsesoiuznoi perepisi naseleniia 1959 goda. Uzbekskaia SSR. Moscow: Gosstatizdat. TsSU SSSR, 1962.

Itogi vsesoiuznoi perepisi naseleniia 1970 goda. Vol. 4. Moscow: "Statistika," 1973.

Ivanov, P. P. *Ocherki po istorii srednei Azii (XVI-seredina XIX v.)*. Moscow: Izdatel'stvo Vostochnoi Literatury, 1958.

———. *Vosstanie Kitai-Kipchakov v Bukharskom Khanstve, 1821–1825. Istochniki i opyt ikh issledovaniia*. Moscow-Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1937.

Jarring, Gunnar. *Return to Kashgar. Central Asian Memoirs in the Present*. Vol. 1. Central Asia Book Series. Durham: Duke University Press, 1986.

———. *Some Notes on Eastern Turki (New Uigur) Munazara Literature*. Lund: CWK Gleerup, Scripta Minora, 1981.

Jeffery, Arthur. *A Reader on Islam*. 'S-Gravenhage: Mouton and Company, 1962.

Juvaini, 'Ala-ad-Din 'Ata-Malik. *The History of the World Conqueror*. Translated by John Andrew Boyle from the text of Mirza Muhammad Qazvini. Vols. 1–2. Manchester, England: Manchester University Press, 1958.

KPSS i sovetskoe pravitel'stvo ob Uzbekistane. Sbornik dokumentov (1925–1970). Tashkent: "Ozbekistan," 1972.

Kalmykow, Andrew D. *Memoirs of a Russian Diplomat. Outposts of the Empire, 1893–1917*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1971.

Kämal, Jämal. *Dastanlär*. Tashkent: Ghäfur Ghulam namidägi Ädäbiyat wä Sän'ät Näshriyati, 1979.

———. *Qädäh. Lirikä*. Tashkent: Ghäfur Ghulam namidägi Ädäbiyat wä Sän'ät Näshriyati, 1980.

———. *Suwäyda. She'rlär*. Tashkent: Ghäfur Ghulam namidägi Ädäbiyat wä Sän'ät Näshriyati, 1983.

Käykawus. *Qabus namä*. Adapted from Chaghatay translation by Agahiy to Uzbek by Subutay Dalimaw. Tashkent: "Oqituwchi" Näshriyati, 1968. *See also* Iskandar, Kai Ka'us ibn.

Khalid-Oghli, Imam Qurban 'Ali Hajji. *Täwärikh-i khamsä'*. Kazan: "Örnäk" Matbä'äsi, 1910.

Khan, Abul Ghazi Bhadur. *Shäjärä-i Turk. Histoire des Mongols et des Tatares*. Text and translation prepared by Petr I. Desmaisons. St. Leonards, England: Ad Orientem; Amsterdam: Philo Press, 1970, reprint of the 1871–1874 edition.

———. *The Genealogical History of the Tatars*. Vol. 1. London: J. and J. Knapton, J. Darby, A. Bettesworth, et al., 1730.

Khan, Émir Said Alim. *La Voix de la Boukharie Opprimée*. Vols. 1–2. (Tajik and French) Paris: Librairie Orientale et Américaine, 1929.

Khan, Munäwwär Qari ibn 'Abduräshid. *Ädib-i thani*. 2d ed. Tashkent: Ghulamiyä Mätbu'äsi, A.H. 1329/A.D. 1911.

Khanikoff, *Bokhara: Its Amir and Its People*. Translated by Clement A. de Bode. London: James Madden, 1845.

Khilkov, Grigoriy, comp. *Sbornik kniazia khilkova*. St. Petersburg: Br. Panteleevy, 1879.

Khodzhaev, Faizulla. *K istorii revoliutsii v Bukhare*. Tashkent: Uzbekskoe Gosudarstvennoe Izdatel'stvo, 1926.

Khojäyew, Fäyzullä. *Tänlängän äsärlär*. Vol. 1. Tashkent: Ozbekistan SSR "Fän" Näshriyati, 1976.

Khunji, Fadlullah b. Ruzbihan. *Tarikh-i 'aläm-ara-yi ämini*. Translated and abridged by V. Minorsky. London: The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1957.

Knobloch, Edgar. *Beyond the Oxus. Archeology, Art and Architecture of Central Asia*. London: Ernest Benn, 1972.

Kommunisticheskaia partiia Uzbekistana v tsifrakh (1924–64). Tashkent: Izdatel'stvo "Uzbekistana," 1964.

Konstitutsiia (osnovnoi zakon) Uzbekskoi Sovetskoi Sotsialisticheskoi Respubliki. Samarkand: Izdanie Upravleniia Informatsiei TsIK i SNK UzSSR, 1927.

Konstitutsiia (osnovnoi zakon) Uzbekskoi Sovetskoi Sotsialisticheskoi Respubliki. Tashkent: Gosizdat UzSSR, 1961.

The Koran. Interpreted. Translated by A. J. Arberry. Toronto: The Macmillan Company, 1969.

Kudsi-Zadeh, A. Albert. *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani. An Annotated Bibliography*. Leiden: E. J. Brill, 1970.

Kunanbaev, Abai. *Izbrannoe proizvedenie*. Moscow: OGIZ. Gosizdat Khudozhestvennoi Literatury, 1945.

Lane-Poole, Stanley. *The Mohammadan Dynasties*. New York: Frederick Ungar Publishing Company, 1965, reprint of the 1893 edition.

Len-Pul', Stenli. *Musul'manskiia dinastii*. Edited and translated by Vasiliy V. Bartol'd. St. Petersburg: Tipografiia M. M. Stasiulevicha, 1899.

Litvinskii, Boris A., and Akramov, N. M. *Aleksandr A. Semenov*. Moscow: "Nauka," 1971.

Lockhart, Laurence. *Nadir Shah. A Critical Study Based Mainly on Contemporary Sources*. London: Luzac and Company, 1938.

Lubin, Nancy. *Labour and Nationality in Central Asia: An Uneasy Compromise*. London: Macmillan, 1984.

Malcolm, John. *The History of Persia from the Most Early Period to the Present Time*. London: John Murray, 1829.

Mä'rufaw, Z. M., ed. *Ozbek tilining izahli lughäti.* Vols. 1–2. Moscow: "Rus Tili Näshriyati, 1981.

[Marx, Karl, and Engels, Friedrich]. *Karl Marx and Friedrich Engels, The Russian Menace to Europe. A Collection of Articles, Speeches, Letters and News Dispatches.* Edited by Paul W. Blackstock and Bert F. Hoselitz. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1953.

Mäshräb. *Tänlängän äsärlär.* Tashkent: Ozbekistan SSR Däwlät Bädiiy Ädäbiyat Näshriyati, 1963.

Materialy po istorii Ura-Tiube. Sbornik aktov XVII–XIX vv. Moscow: Izdatel'stvo Vostochnoi Literatury, 1963.

Materialy po istorii Uzbekistana. Tashkent: Izdatel'stvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSR, 1963.

Materialy po istorii uzbekskoi, tadzhikskoi i turkmenskoi SSR. Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1932.

Materialy po raionirovaniiu Uzbekistana. Kratkaia kharakteristika proektiruemykh okrugov i raionov. Samarkand: Izdanie TsKR Uz., 1926.

Medlin, William K., et al. *Education and Development in Central Asia. A Case Study on Social Change in Uzbekistan.* Leiden: E. J. Brill, 1971.

Meyendorff, Georges de. *Voyage d'Orenbourg à Boukhara, fait en 1820.* Paris: Librairie Orientale de Dondey-Dupré Père et fils, 1826.

Miliband, S. D. *Biobibliograficheskii slovar' sovetskikh Vostokovedov.* Moscow: Glavnaia Redaktsiia Vostochnoi Literatury, 1975.

Mir-Ali-Shir. Sbornik k piatisotletiiu so dnia rozhdeniia. Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1928.

Mirkhond [Mirkhwand], Muhammad bin Khavendshah bin Mahmud. *The Rauzat us-Safa, or Garden of Purity, Containing the Histories of Prophets, Kings, and Khalifs.* Vol. 1. Translated by E. Rehatsek. Oriental Translation Fund, new series. London: Royal Asiatic Society, 1891.

Miropiev, M. A. *O polozhenii russkikh inorodtsev.* St. Petersburg: Synodal'naia Tipografiia, 1901.

Mominaw, I. M. *Mirzä Bedilning fälsäfiy qäräshläri.* Tashkent: Ozbekistan SSR Fänlär Äkädemiyäsi Näshriyati, 1958. *See also* Muminov, Ibragim M.

Monshi, Eskandar Beg. *Tarikh-e 'Alamara-ye 'Abbasi. History of Shah 'Abbas the Great.* Vols. 1–2. Translated by Roger M. Savory. Boulder, Colo.: Westview Press, 1978.

Muhämmädjan-oghli, Mo'minjan. *Turmish orinishläri (bir mulläbächäning khatirä däftäri).* Tashkent: Ozbekistan Däwlät Näshriyati, 1926.

Mukhamedova, R. Kh. *Prezidium Verkhovnogo Soveta Soiuznoi Respubliki.* Tashkent: Izdatel'stvo "FAN" UzSSR, 1980.

Mukhammedberdyev, K. *Kommunisticheskaia Partiia v bor'be za pobedu narodnoi sovetskoi revoliutsii v Khorezme.* Ashkhabad: Turkmenskoe Gosudarstvennoe Izdatel'stvo, 1959.

al-Mulk, Nizam. *The Book of Government or Rules for Kings.* Translated by Hubert Darke. London: Routledge and Kegan Paul, 1960.

Mullājanaw, Ishāq R. *Ozbekistan āhalisi*. Tashkent: Ozbekistan Nāshriyati, 1974.

Muminov, Ibragim M., ed. *Istoriia Khorezma. S drevneishikh vremen do nashikh dnei*. Tashkent: Izdatel'stvo "Fan" UzSSR, 1976.

———. *Rol' i mesto Amira Timura v istorii srednei Azii v svete dannykh pis'mennykh istochnikov*. Tashkent: Izdatel'stvo "FAN" UzSSR, 1968.

———. *Istoriia uzbekskoi SSR s drevneishikh vremen do nashikh dnei*. Tashkent: Izdatel'stvo "FAN" UzSSR, 1974.

———, et al., eds. *Istoriia Samarkanda*. Tashkent: Izdatel'stvo "FAN" Uzbekskoi SSR, 1969.

Munawwar Qari. *See* Khan and Qari.

Munirov, Quwāmiddin. *Munis, Agāhiy wä Bāyaniyning tārikhiy äsärläri*. Tashkent: Ozbekistan SSR Fänlär Äkädemiyäsi Näshriyati, 1960.

Mu'nis, Shir Muhämmäd bin Ämir 'Awaz Biy Mirab Khwarāzmiy. *Firdäws äl-iqbal*, mss. No. TY 82, Istanbul Üniversitesi Kütübhanesi, copied A.H. 1296/A.D. 1878/79; this copy includes a continuation of Mu'nis's history by his nephew Agahiy.

———. *Firdäws äl-iqbal*. Ed. Yuri Bregel. Leiden: E. J. Brill, 1983, 1988, 2 vols.

Munshi, Muhämmäd Yusuf. *Tärikh-i muqim khaniy. Mukim khanskaia istoriia*. Translated by Aleksandr A. Semenov. Tashkent: Izdatel'stvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSR, 1956.

al-Munshi. *See* Bäqa.

Murav'ev, Nikolai. *Puteshestvie v Turkmeniiu i Khivu v 1819 i 1820 gg.* Moscow: Tipografiia Avgusta Semena, 1822.

Nahju'l-feradis. Vol. 1, *Tipkibasim*. Introduction and text prepared by János Eckmann. Ankara: Turk Tarih Kurumu Basimevi, 1956.

Nahju'l-feradis. Ushtmakhlarning achuq yoli (jennetlerin achik yolu). Part transliterated by János Eckmann, prepared for publication by Semih Tezjan and Hamza Zulfikar, N.p.: Turk Dil Kurumu Yayinlari No. 518 [1984].

A Narrative of the Russian Military Expedition to Khiva under General Perofski in 1839. Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing, 1867.

Narshakhi. *The History of Bukhara*. Translated by Richard N. Frye. Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America, 1954.

Närshäkhiy, Äbu Bäkr Muhämmäd Jā'fär. *Bukhara tārikhi*. Translated into Uzbek by Ä. Räsulew. Tashkent: Ozbekistan SSR "Fän" Näshriyati, 1966.

Naselenie SSSR. Po dannym vsesoiuznoi perepisi naseleniia 1979 goda. Moscow: Izdatel'stvo Politicheskoi Literatury, 1980.

Näsir, Muhämmäd Mahdi ibn Muhämmäd. *"Jähan kushäy." Histoire de Nader Chah, connu sous le nom de Thahmas Kuli Khan, Empereur de Perse*. Translated by William Jones. London: P. Elmsly, 1770.

Nasyrov, Erkin; Farkhadi, Raim; and Filippov, Petr. *Pisateli sovetskogo Uzbekistana*. Tashkent: Izdatel'stvo Literatury i Iskusstva imeni Gafura Guliama, 1977.

Näwaiy, Älisher. *Khämsä*. Tashkent: OzSSR Fänlär Äkädemiyäsi Näshriyati, 1958.

———. *Mähbub äl-qulub*. Moscow-Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1948.

———. *Mähbub ul-qulub (Qälblär sewgilisi)*. Tashkent: Ghäfur Ghulam namidägi Ädäbiyat wä Sän'ät Näshriyati, 1983. *See also* 'Ali Shir, Mir, and Navoi, Alisher.

Nemchenko, M. *Natsional'noe razmezhevanie srednei Azii*. Moscow: Izdanie Litizdata NKID, 1925.

Nepesov, G. *Iz istorii khorezmskoi revoliutsii, 1920–1924 g.g.* Tashkent: Gosizdat UzSSR, 1962.

Niyaziy, Hämzä Häkimzadä. *Zähärli häyat yakhud 'ishq qurbanläri. Turkistan mä'ishatindän alinmish qiz wä kuyaw faji'asidur*. Tashkent: Matbaa-i Ghulamiyä, A.H. 1335/A.D. 1916.

Nurdzhanov, N. *Tadzhikskii narodnyi teatr. Po materialam kuliabskoi oblasti*. Moscow: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1956.

Nurmukhammedov, Naghïm Bek. *Qoja Akhmed Yassaui mavzoleyi*. Alma Ata: "Öner" Baspasï, 1980.

Ocherki istorii obshchestvenno-filosofskoi mysli v Uzbekistane. Tashkent: Izdatel'stvo "Fan" Uzbekskoi SSR, 1977.

Ortä Asiya kammunistik täshkilatlärining tärikhi. Tashkent: "Ozbekistan" Näshriyati, 1969.

Ostroumov, Nikolai P. *Sarty. Etnograficheskie materialy*. 1st ed. Tashkent: Tipo-Litografiia S. I. Lakhtina, 1890.

———. *Sarty. Etnograficheskie materialy*. Tashkent: Izdanie Knizhnago Magazina "Bukinist," 1896.

———. *Sarty. Etnograficheskie materialy*. 2d ed. Tashkent: Tipografiia Gazety "Sredneaziatskaia Zhizn'," 1908.

———. *Sarty. Etnograficheskie materialy. Poslovitsy i zagadki Sartov*. Tashkent: Tipo-Litografiia Torg. Doma "F. I. G. Br. Kamenskie," 1895.

Ozbek ädäbiyati. Vol. 1. Tashkent: OzSSR Däwlät Bädiiy Ädäbiyat Näshriyati, 1959.

Ozbekistan kammonist (balshäwik)lär firqäsining IInchi qurultayi. (1925inchi yil 22–30 noyäbr). Qurultayining hisabi. Samarkand: Ozb. Kam. (Balshäwiklär) Firqäsi Märkäzqomining Näshri; Tashkent: Ozbekistan Däwlät Näshriyatining Birinchi Basmakhanäsi, 1926.

Ozbekistan SSR tärikhi. Vols. 1–2. Tashkent: Ozbekistan SSR Fänlär Äkädemiyäsi Näshriyati, 1956–1958.

Ozbekistan Sawet Satsiälistik Respublikäsining mä'muriy-territariäl bolinishi. 1966 yil 1 yänwärgächä bolgän mä'lumat. Tashkent: "Ozbekistan" Näshriyati, 1966.

Ozbekistan Sawet Satsiälistik Respublikäsining mä'muriy-territariäl bolinishi. 1954 yilning 1 iyuligächä bolgän mä'lumat. Tashkent: Ozbekistan SSR Aliy Sawetining Prezidiyumi. Infarmätsian-Stätistikä Bolimi, 1954.

Ozbekistan Sawet Satsiälistik Respublikäsining mä'muriy-territariäl bolinish. 1975 yil 1 äprelgächä bolgän mä'lumat. Tashkent: "Ozbekistan" Näshriyati, 1975.

Ozbek sawet ädäbiyat tarikhi. Vol. 3, book 2. Tashkent: Ozbekistan SSR "Fän" Näshriyati, 1972.

Ozbek she'riyäti äntalagiyäsi. Sawet she'riyäti. Tashkent: Ozbekistan SSR Däwlät Bädiiy Ädäbiyat Näshriyati, 1962.

[Palen, Graf K. K.]. *Otchet po revizii turkestanskago kraia: Uchebnoe dielo.* Saint Petersburg: Senatskaia Tipografiia, 1910.

Park, Alexander G. *Bolshevism in Turkestan, 1917–1927.* New York: Columbia University Press, 1957.

Pelliot, Paul. *Notes sur l'histoire de la Horde d'Or.* Paris: Librairie d'Amerique et d'Orient, [title page] 1949, [cover] 1950.

I [Pervyi] s'ezd intelligentsii Uzbekistana. 11–13 oktiabria 1956 goda. Stenograficheskii otchet. Tashkent: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Uzbekskoi SSR, 1957.

Piaskovskii, A. V. *Revoliutsiia 1905–1907 godov v Turkestane.* Moscow: Izdatel'stvo Akademii Nauk, 1958.

Pierce, Richard A. *Russian Central Asia, 1867–1917: A Study in Colonial Rule.* Berkeley: University of California Press, 1960.

Pis'ma Nikolaia Ivanovicha Il'minskago k Ober-Prokuroru Sviatieishago Sinoda Konstantinu Petrovichu Pobiedonostsevu. Kazan: Izdanie Redaktsii Pravoslavnago Sobesiednika, 1895.

Plan tret'ego goda piatiletki respublik Srednei Azii. (Kontrol'nye tsifry na 1931 god). Tashkent: Sredne-Aziatskii Gosplan, 1931.

Pod'iachikh, P. G. *Naselenie SSSR.* Moscow: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo, 1961.

Polivanov, Evgenii D. *Etnograficheskaia kharakteristika Uzbekov.* Tashkent: Uzbekskoe Gosudarstvennoe Izdatel'stvo, 1926.

"Polkan," Mähämmäd Qul Jamrat-oghli. *Shaybani khan dastani.* Recorded and edited by Ghazi 'Alim. Samarkand-Tashkent: Ozbekistan Däwlät Näshriyati, 1928.

Prisoners of Conscience in the USSR: Their Treatment and Conditions. 2d ed. London: Amnesty International Publications, April 1980.

Program of the Communist Party of the Soviet Union. New York: International Publishers, 1963.

Protokoly i stenograficheskie otchety s'ezdov i konferentsii kommunisticheskoi partii sovetskogo soiuza. Piatnadtsatyi s'ezd VKP(b). Dekabr' 1927 goda. Stenograficheskii otchet. Moscow: Gosizdat Politicheskoi Literatury, 1961.

Pulatov, Timur. *The Life Story of a Naughty Boy from Bukhara.* Translated by Dudley Hagen. Moscow: Raduga Publishers, 1983.

Qabus nama. See Kaykawus.

Qadir, Jori, and Dawut, Khaliq. *Uyghur binakarliq sän'ätidin ornäklär. Examples of Uyghur Architectural Art.* Kashgar: Qäshqär Uyghur Näshriyati, 1984.

Qadiriy, Ābdullah. *Bäkhtsiz kiyau*. Tashkent: Izdanie Seid Arifdzhanova. Tipografiia Kantseliarii Turkest. Gen.-Gub., 1915.

Qari, Munäwwär. *Hawa'ij-i diniyyä*. Reprinted as *'Äqa'id*. Mecca: M. Moosa Turkistani and Sons, A.H. 1373/ A.D. 1953–54. *See also* Khan, Munäwwär Qari ibn 'Abduräshid.

Quelquejay-Lemercier, Chantal, et al., eds. *Passé Turco-Tatar, Présent Soviétique. Turco-Tatar Past, Soviet Present.* Paris: Éditions Peeters. Éditions de l'École des Hautes Études, 1986.

Radlov, V. V. *Opyt slovaria tiurkskikh nariechii*. Vols. 1–8. St. Petersburg: Imperatorskaia Akademiia Nauk, 1893, reprint.

Radzhabov, Zarif. *Iz istorii obshchestvenno-politicheskoi mysli tadzhikskogo naroda vo vtoroi polovine XIX i v nachale XX vv.* Stalinabad: Tadzhikskoe Gosudarstvennoe Izdatel'stvo, 1957.

Rähmanaw, Mamajan. *Ozbek teätri tärikhi (XVIII äsrdän XX äsr äuwäligächä ozbek teätr mädäniyätining täräqqiyat yolläri).* Tashkent: Ozbekistan SSR "Fän" Näshriyati, 1968.

Rahmanov, Mamadzhan. *Khamza i uzbekskii teatr*. Tashkent: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Khudozhestvennoi Literatury UzSSR, 1960.

Räshidaw, Shäraf. *Käshmir qoshighi. Qissä.* Tashkent: Ghäfur Ghulam namidägi Ädäbiyat wä Sän'ät Näshriyati, 1970.

———. *Ozbekistan alimlärining yuksäk burchi.* Tashkent: Ozbekistan KP Märkäziy Kamitetining Näshriyati, 1980.

Rashidov, Sharaf. *The Banner of Friendship*. Moscow: Progress Publishers, 1969.

———. *Sobranie sochinenii v piati tomakh*. Vol. 4. Moscow: "Khudozhestvennaia Literatura," 1980.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Reis, Sidi ali. *The Travels and Adventures of the Turkish Admiral, Sidi Ali Reis in India, Afghanistan, Central Asia, and Persia, during the years 1553–1556.* Translated by Arminius Vámbéry. London: Luzac and Company, 1899.

Report of Court Proceedings in the Case of the Anti-Soviet "Bloc of Rights and Trotskyites" Heard Before the Military Collegium of the Supreme Court of the U.S.S.R. Moscow, March 2–13, 1938. Moscow: People's Commissariat of Justice of the U.S.S.R., 1938.

Riza, Hämraqul. *Zängari därya. She'rlär.* Tashkent: Uzbekistan LKSM Märkäziy Kamiteti "Yash Gwärdiyä" Näshriyati, 1983.

Rodonachal'nik uzbekskoi literatury. Sbornik statei ob Alishere Navoi. Tashkent: Izdatel'stvo Uzbekistanskogo Filiala Akademii Nauk SSSR, 1940.

Rokeach, Milton. *The Nature of Human Values*. New York: The Free Press, Collier Macmillan Publishers, 1973.

Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: E. J. Brill, 1952.

Rozi, Sher 'Äli, comp. *Ozbäk maqallari*. Moscow: SSSR Khälqlarining Märkäz Näshriyati, 1926.

Rumlu, Hasan-i. *Ähsänu't täwarikh. A Chronicle of the Early Safawis*. Vols. 1–2. Text and translation prepared by C. N. Seddan. Baroda, India: Oriental Institute, 1934.

Rumer, Boris. *Soviet Central Asia—"A Tragic Experiment."* Boston: Unwin Hyman, 1989.

Rustamov, Ergash R. *Uzbekskaia poeziia v pervoi polovine XV veka*. Moscow: Izdatel'stvo Vostochnoi Literatury, 1963.

Rypka, Jan. *History of Iranian Literature*. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company, 1968.

Rywkin, Michael. *Moscow's Muslim Challenge. Soviet Central Asia*. Armonk, New York: M. E. Sharpe, Inc., 1982.

Rywkin, Michael. *The Soviet Nationalities Policy and the Communist Party Structure in Uzbekistan. A Study of the Methods of Soviet Russian Control, 1941–1946*. Ph.D. dissertation, Columbia University, 1960.

Sadiq, Muhammad. *Ädäb-us salihin*. Adapted and translated by N. S. Lykoshin as *"Khoroshii ton" na Vostokie*. Petrograd: Sklad u V. A. Berezovskago, 1915.

Safarov, Georgiy. *Kolonial'naia revoliutsiia (opyt Turkestana)*. Moscow: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo, 1921.

Sä'id, Ziya. *Ozbek wäqtli mätbu'ati tä'rikhigä mäteriyällär, 1870–1927*. Tashkent-Samarkand: Ozbekistan Däwlät Näshriyati, 1927.

Said Alim Khan. *See* Khan.

Salih, Muhämmäd. *Shäybaniynamä*. Tashkent: Ozbekistan SSR Fänlär Äkädemiyäsi Näshriyati, 1961.

Salikh, Mukhammed. *Sheibani-name. Dzhagataiskii text*. No. 27. Edited by P. M. Melioranskii. St. Petersburg: Izdaniia Fakul'teta Vostochnykh Iazykov Imperatorskago S.-Peterburgskago Universiteta, 1908.

Säliyif, Polat. *Ozbekistan tarikhi (XV–XIXinchi äsrlär)*. Samarkand-Tashkent: Ozbekistan Däwlät Näshriyati, 1929.

Sämärqändiy, Äbdurräzzaq. *Mätlä-i sa'däyn wä mäjmä-i bähräyn*. Tashkent: Ozbekistan SSR "Fän" Näshriyati, 1969.

Sami, Mirza 'Abdal'azim. *Ta'rikhi-i salatin-i manghitiya (Istoriia mangytskikh gosudarei)*. Translated by L. M. Epifanova. Moscow: Izdatel'stvo Vostochnoi Literatury, 1962.

Sawet ozbekistanining yazuwchiläri. Tashkent: OzSSR Däwlät Bädiiy Ädäbiyat Näshriyati, 1959.

Schlesinger, R., ed. *The Nationalities Problem and Soviet Administration*. London: Routledge and Kegan Paul, 1956.

Schuyler, Eugene. *Peter the Great, Emperor of Russia: A Study of Historical Biography*. Vols. 1–2. New York, 1884, reprinted by Russell and Russell, 1967.

———. *Turkistan. Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja.* Vols. 1–2. New York: Scribner, Armstrong and Company, 1877.

The Secret History of the Mongols. Translated by Francis Woodman Cleaves. Vols. 1–2. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

S'ezdy sovetov sovetskikh sotsialisticheskikh respublik. Sbornik dokumentov, 1917–1922 g.g. Vols. 1–2. Moscow: Gosizdat Iuridicheskoi Literatury, 1960.

Shami, Nizamuddin. *Histoire des conquetes de Tamerlan intitulée Zafar-nama.* Prague: F. Tauer, 1937.

Shämsiyew, Pärsä, and Ibrahimaw, Sabirjan, comps. *Näwaiy äsärläri lughäti. Älisher Näwaiy äsärlärining on besh tamligigä ilawä.* Tashkent: Ghäfur Ghulam namidägi Ädäbiyat wä Sän'ät Näshriyati, 1972.

Shashi, Qari 'Othman ibn Äbdalkhaliq. *Ta'lim-i äuwäl.* Tashkent: Litografiia Gulam Khasan Arifdzhanova, 1910.

Shaybaniy-Khan. *Diwan.* Mss. no. 2436. Istanbul: Topkapi-Ahmet III Library.

Shermukhamedov, Said Sh. *O natsional'noi forme sotsialisticheskoi kul'tury uzbekskogo naroda.* Tashkent: Izdatel'stvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSR, 1961.

Shest' dnei. "Belaia kniga." Sudebnyi protsess Il'i Gabaia i Mustafy Dzhemileva. Vol. 2. New York: Fond Krym, 1980.

Shukrullah, Hajji Mu'in ibn. *Eski mäktäb, yängi mäktäb.* Samarkand: n.p., 1916.

Siddiqi, Mazheruddin. *The Qur'anic Concept of History.* Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.

Sina, Äbu Äli ibn. *She'riyät.* Translated by Jämal Kämal. Tashkent: Ghäfur Ghulam namidägi Ädäbiyat wä Sän'ät Näshriyati, 1980.

Singh, Ganda. *Ahmad Shah Durrani. Father of Modern Afghanistan.* London: Asia Publishing House, 1959.

Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments.* The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, 1982. New York: Oxford University Press. Reprinted by Liberty Classics, Indianapolis.

Sobranie vostochnykh rukopisei Akademii Nauk Uzbekskoi SSR. Vol. 7. Tashkent: Izdatel'stvo "Nauka" Uzbekskoi SSR, 1964.

Solov'ev, S. M. *Istoriia rossii s drevneishikh vremen.* Vols. 17-18. Moscow: Izdatel'stvo Sotsial'no-Ekonomicheskoi Literatury, 1963.

Solzhenitsyn, Aleksandr I. *The Gulag Archipelago, 1918–1956. An Experiment in Literary Investigation.* Vol. 3, books 5–7. New York: Harper and Row Publishers, 1979.

Sredneaziatskii etnograficheskii sbornik. Moscow: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1959.

Sredniaia Aziia v drevnosti i srednevekov'e (istoriia i kul'tura). Moscow: Izdatel'stvo "Nauka." Glavnaia Redaktsiia Vostochnoi Literatury, 1977.

Steensgard, Niels. *The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century. The East.* Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Struve, V. V., ed. *Materialy po istorii Turkmen i Turkmenii*. Vols. 1–2. Moscow-Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1938.

[Sufi Allah Yar]. *Shärh-i thäbat al-'ajizin. Risalä-i 'äzizä [or, ghäzizä]*. Translation and commentary by Tajäldin Balchighil oghli. Kazan: Qäzan Univirsititining Tab'khanäsi, A.H. 1275.

Sultan, Izzat. *Äsärlär. Tort tamlik*. Vol. 1, *Drama*. Tashkent: Ghäfur Ghulam namidägi Ädäbiyat wä Sän'ät Näshriyati, 1971.

Tale', Äbdurähmani. *Äbulfäyzkhan tärikhi. Istoriia Abulfeizkhana*. Translated by Aleksandr A. Semenov. Tashkent: Izdatel'stvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSR, 1959.

Ta'min-i mä'arif-i jämi'ät-i khäyriyäsinin nizamnamä wä khatt-i häräkätidir. Dar al-Säadät [Abode of Happiness—Istanbul]: (metin) Mätba'äsindä Tab Olinmishdir, A.H. 1327/A.D. 1909.

Täwarikh-i guzidä—nusrätnamä. Text prepared by Ä. M. Äkrämaw. Tashkent: Ozbekistan SSR "Fän" Näshriyati, 1967.

Tian-Shanskii Semenov, V. P., ed. *Rossiia. Polnoe geograficheskoe opisanie nashego otechestva*. St. Petersburg: Izdanie A. F. Devriena, 1913, volume 19 "Turkestanskii Krai."

Timour. *Tuzukat-i Timuri. Institutes Political and Military*. Translated by Major Davy. Oxford, England: The Clarendon Press, 1783, reprinted n.d.

[Timur]. *Tuzak-i-Timuri. The Autobiography of Timur*. Translated by H. M. Elliot and edited by John Dowson. Lahore: Sind Sagar Academy; reprint Publ. M. Masood, 1974.

Tiurikov, Vladimir, comp. *Letopis' poluveka. Khronika kul'turnoi zhizni Uzbekistana (1924–1974)*. Tashkent: Izdatel'stvo Literatury i Iskusstva imeni Gafura Guliama, 1975.

Tizengauzen, V. G., comp. *Sbornik materialov otnosiashchikhsia k istorii Zolotoi Ordy. Izvlecheniia iz persidskikh sochinenii*. Vols. 1–2. Moscow-Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1941.

Togan, Zeki Velidi. *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve yakin Tarihi*. Istanbul: Arkadash, Ibrahim Horoz ve Güven Basimevleri, 1942–1947.

———. *Presentation Volume to Professor M. Shafi*. Lahore: 1955, cited by V. Minorsky in the foreword to Barthold, *Four Studies*. . ., volume 2. *See above*.

Tolstov, S. P. *Drevniaia kul'tura Uzbekistana*. Tashkent: Izdatelstvo UzFAN, 1943.

Travels to Tana and Persia. New York: Burt Franklin, n.d.; reprinted from The Hakluyt Society, first series, No. 159, MCDDDLXXIII.

Trever, Kamilla V.; Iakubovskii, Aleksandr Iu.; and Voronets, M. E. *Istoriia narodov Uzbekistana*. Vol. 1. Tashkent: Izdatel'stvo AN UzSSR, 1950.

Trudy dvadtsat piatogo mezhdunarodnogo kongressa Vostokovedov, Moskva 9–16 avgusta, 1960. Moscow: Izdatel'stvo Vostochnoi Literatury, 1963.

Tukhtametov, Tukhtamet. *Rossiia i Khiva v kontse XIX—nachale XX v. Pobeda khorezmskoi narodnoi revoliutsii*. Moscow: Izdatel'stvo "Nauka," 1969.

Tursunaw, Häbib T. *Ozbekistan Sawet Satsiälistik Respublikäsining bärpa etilishi.* Tashkent: Ozbekistan SSR Fänlär Äkädemiyäsi Näshriyati, 1958.

Tursunov, Tashpulat T. *Formirovanie Sotsialisticheskogo realizma v uzbekskoi dramaturgii.* Tashkent: Izdatel'stvo Akademii Nauk Uzbekskoi SSR, 1963.

Tuzmukhamedov, R. A. *Natsional'nyi suverenitet.* Moscow: Izdatel'stvo Instituta Mezhdunarodnykh Otnoshenii, 1963.

al-Utbi, Muhammad bin Muhammad al-Jabbar. *The Kitab-i-Yamini, Historical Memoirs of the Amir Sabaktagin, and the Sultan Mahmud of Ghazna.* Translated by James Reynolds. London: Printed for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1858.

Uyghun. *Äsärlär.* Vol. 5. Tashkent: Ghäfur Ghulam namidägi Ädäbiyat wä Sän'ät Näshriyati, 1978.

Vakhabov, Mavlian G. *Formirovanie uzbekskoi sotsialisticheskoi natsii.* Tashkent: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Uzbekskoi SSR, 1961.

Valikhanov, Chingiz, et al. *The Russians in Central Asia.* London: Edward Stanford, 1865.

Vámbéry, Arminius. *History of Bokhara. From the Earliest Period Down to the Present.* 2d ed. London: Henry S. King and Company, 1873.

———. *Chagataische Sprachstudien.* Leipzig, 1867; reprinted Amsterdam: Philo Press, 1975.

———. *Sketches of Central Asia.* London: Wm. H. Allen and Company, 1868.

———. *Travels in Central Asia. Being the Account of a Journey from Teheran Across the Turkoman Desert on the Eastern Shore of the Caspian to Khiva, Bokhara, and Samarkand.* New York: Harper and Brothers, 1865.

Virskii, M. M., ed. *Sbornik materialov dlia statistiki samarkandskoi oblasti, za. 1887–1888 gg.* Samarkand: Izdanie Samarkandskago Oblastnago Statisticheskago Komiteta, 1890.

Vladimirtsov, B. Ya. *The Life of Chingis-Khan.* New York: Benjamin Blom, 1930, reprinted 1969.

———. *Obshchestvennyi stroi Mongolov. Mongol'skii kochevoi feodalizm.* Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1934.

Vosstanie 1916 goda v Srednei Azii i Kazakhstane. Sbornik dokumentov. Moscow: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1960.

Vserossiiskii tsentral'nyi ispolnitel'nyi Komitet XI Sozyva: vtoraia sessia. Moscow, n.p., 1924.

Vsesoiuznaia perepis' naseleniia 1926 goda. "*Uzbekskaia SSR.*" Vol. 15. Moscow: Izdanie TsSU SSSR, 1926.

II [Vtoroi] s'ezd intelligentsii Uzbekistana. 11–12 dekabria 1959 goda. Stenograficheskii otchet. Tashkent: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Uzbekskoi SSR, 1960.

Walzer, Michael. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.

Wensinck, A. J. *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*. Vol. 1. Leiden: E. J. Brill, Union Académique Internationale, 1936.

Who's Who in the USSR 1965/66. New York: Scarecrow Press, 1966.

Wimbush, S. Enders, and Bennigsen, Alexandre A. *Muslim National Communism in the Soviet Union: A Revolutionary Strategy for the Colonial World*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Yudakhin, Q. *Ozbek-rus lughäti*. Tashkent: Izdanie Aktsionernogo Obshchestva "Sredazkniga," 1927.

Yugnaki, Ähmäd. *Hibatul-haqayiq*. Translated into Uzbek by K. Mahmudawa. Tashkent: Ghäfur Ghulam namidägi Bädiiy Ädäbiyat Näshriyati, 1971.

Yukneki, Edib Ahmed b. Mahmud. *Atebetu'l-Hakayik*. Edited by Reshid Rahmeti Arat. Istanbul: Atesh Basimevi, 1951.

Yusuf wä Ahmäd. Jusuf und Ahmed. Ein ozbegisches Volksepos im chiwaer Dialekte. Text and translation prepared by H. Vámbéry. Budapest: Druck des Franklin-Verein, 1911.

Zarubin, I. I. *Spisok narodnostei turkestanskogo kraia*. Leningrad: Rossiiskaia Akademiia Nauk. Trudy Komissii po Izucheniiu Plemennogo Sostava Naseleniia Rossii i Sopredel'nykh Stran, 1925.

Zasedaniia Verkhovnogo Soveta SSSR, deviatogo sozyva (pervaia sessiia) 25–26 iiulia 1974 g. Stenograficheskii otchet. Moscow: Izdanie Verkhovnogo Soveta SSSR, 1974.

Zhukovskii, S. V. *Snosheniia Rossii s Bukharoi i Khivoi za posliednee trekhsotlietie*. Petrograd: Trudy Obshchestva Russkikh Orientalistov, Number 2, 1915.

المحتويات

المجتمع الاوزبكي الحديث

تقدم هذه الدراسة عن المجتمع الأوزبكي الحديث مسحاً شاملاً ودقيقاً للمجموعة الإسلامية الأهم في الاتحاد السوفياتي. ويعد الأوزبك من أكبر المجموعات العرقية في الاتحاد السوفياتي بعد الروس والأوكرانيين، ومن أقواها، حيث يقطنها أكبر عدد من المسلمين في منطقة آسيا الوسطى.

وقد سلط المؤلف الضوء في كتابه على تاريخ الأوزبك في القرن العشرين خلال فترتي الإمبراطوريتين الروسية والسوفياتية، كما أبدى اهتماماً كبيراً بتاريخهم السابق، وتناول علاقة شعب الأوزبك مع حكّامه الأجانب، وكيفيّة مواجهته تحديّات التحديث وإضفاء الطابع الروسي. إلى جانب ذلك يتناول الكتاب عدّة مسائل مهمّة ،ولاسيما مسألتي القومية والدين.

شمل هذا العمل نقداً دقيقاً ومتعمقاً للتاريخ السوفياتي ومبادئه الفلسفية والإيديولوجية ،ويعد التقييم والدراسة اللذين أجراهما المؤلف للوثائق الأوزبكية المحفوظة في تركيا وأوروبا وأميركا، على قدر كبير من القيمة والأهمية.

السعر 70 درهماً


9 789948 171249



